Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Elfter Band.

Drittes und viertes Heft.

März—April 1902.

Berlin 1902.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Inhalt

des dritten und vierten Heftes 1902.

Zuschriften bitten wir an die Schriftleitung Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich.** Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

XI. Band. 1902. Heft 3 u. 4.

Jean-Jacques Rousseau.

Eine Darstellung seiner Weltanschauung.

Von

Chr. D. Pflaum.

I.

Um von der geistigen Eigenart Rousseaus ein klares Bild zu erhalten[1]), muss man beachten, dass seine philosophischen und sociologischen Ideen — abgesehen von ihren logischen Beziehungen — nicht allein unbedingt von seinem moralischen Charakter abhängig sind, seine praktische Gesinnung wiederspiegeln, sondern dass sie, und das ist hier das Wesentliche, von vornherein einen reformatorischen Zweck verfolgen. Es galt ihm, der von der Überzeugung durchdrungen war, dass die herrschenden politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse wegen der durch sie hervorgerufenen und stetig geförderten moralischen Fäulnis dem unvermeidlichen, baldigen Untergange geweiht sein mussten, den Boden vorzubereiten, auf dem sich gesunde, natürlichere Verhältnisse sollten entwickeln können. Die Opposition gegen alles in Staat, Religion und Sitte herrschende Unfreie und Verkehrte, der

---

[1]) Quellen: Rousseau: Si le rétablissement des sciences a contribué pour épurer les moeurs. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Du contrat social. Sur l'économie politique. Émile ou de l'éducation. Überweg-Heinze: Geschichte der Philosophie. Dühring: Kritische Geschichte der Philosophie. Zeller: Die Philosophie der Griechen. Schwegler: Geschichte der griechischen Philosophie. Hasbach: Die allgem. philos. Grundlagen der von Franç. Quesnay und A. Smith begründeten politischen Ökonomie. du Bois-Reymond: Kulturgeschichte und Naturwissenschaft.

stürmende Versuch, die Existenzberechtigung alles dessen, was den Forderungen der Vernunft nicht Genüge zu leisten vermochte, in dem Bewusstsein aller Volksklassen zu leugnen, Gleichgiltigkeit gegen die Idole, die eine innerlich aufs tiefste gesunkene und doch noch Ehrfurcht verlangende Kirche in den Herzen unzählig Vieler aufzurichten vermocht, zu wecken und zu befestigen, durch den direkten Hinweis auf Gott, Natur und namentlich auf die Tugend den Menschen das Gefühl ihrer Autonomie zurückzugeben, ist die Tendenz seiner Schriften. Ausgerüstet mit einer gründlichen Kenntnis des Wissens seiner Zeit und der Anschauungen aller in Betracht kommenden bedeutenden Schriftsteller aus der ältesten Zeit bis zu seiner Gegenwart, hat er seinen Ansichten eine tiefe, wissenschaftliche Begründung zu geben versucht und um die geistige Fortentwickelung der Menschheit sich ein selten voll gewürdigtes Verdienst erworben.

Der Geist der Zeit, in der Rousseau lebte, war noch erfüllt von dem Drange, den die Bewegung des Humanismus und der Reformation wachgerufen hatte. Wie man sich, unbefriedigt von der Scholastik, im Anfange dieser Kulturepoche der klassischen Litteratur des vorchristlichen Altertums zugewandt hatte, wie das religiöse Bewusstsein von der Kirchenlehre auf die biblischen Offenbarungsschriften zurückgegangen war, so war man jetzt daran, an die Wissenschaft des Altertums anknüpfend, sich mehr und mehr einer selbständigen Erforschung der natürlichen und geistigen Wirklichkeit und einer von geistigen Normen unabhängigen sittlichen Selbstbestimmung hinzugeben. Das Ursprüngliche erschien als das Reine, Echte, Wahre, der Fortschritt aber nicht als Fortgang zum Höheren, sondern als Abschwächung und Entartung.

Die Aufmerksamkeit der Gebildeten richtete sich im Gegensatze zu der bisherigen ausschliesslichen Kultivierung des Aristoteles auf die nacharistotelischen Richtungen des griechischen Philosophierens, die Lehren des Epikur, der Stoa und der Skeptiker. Diese geben den Schlüssel für das Gemeinsame und Verschiedene in den Theorien der führenden Geister dieser Zeit. Dem epikureischen Materialismus mit seinem Kultus des Individuums hatte Gassendi (1592—1655) durch den Versuch, ihn mit der christlichen Theologie zu vereinigen und in der Physik an die Ergebnisse der neueren Naturforschung anzupassen, eine weittragende Bedeutung gegeben. Einen noch viel grösseren Einfluss

erlangten die Lehren der Stoa. In einseitiger Weise hatten die Stoiker nur das für das praktische Leben Verwertbare berücksichtigt: das oberste Lebensziel oder das höchste Gut ist ihnen die Tugend, d. h. das Leben in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, mit dem die Natur beherrschenden Gesetze, zu dessen Erkenntnis der Mensch die Vernunft besitzt; nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung geht der ursprüngliche Lebenstrieb; unbeschadet seiner moralischen Selbständigkeit steht auch der Weise mit allen anderen Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft; alle Menschen müssen zusammenhalten und sich gegenseitig unterstützen, da sie alle zusammengehören durch den gemeinsamen Logos. In Frankreich erneut und deshalb von unmittelbarer Wirkung auf Rousseau war ferner auch der Skeptizismus der Alten, der zum Teil in eigentümlicher Weise fortgebildet wurde. Weniger der den Menschen ohne allzu weite Umwege des Geistes auf das Suchen der Wahrheit, die in Gottes Schosse wohne, beschränkende Geistliche Pierre Charron (1541—1603) als der geistreiche Michel de Montaigne (1532—1592) hatte es verstanden, nachdem er anfangs die Skeptik auch auf christliche Lehren angewandt, schliesslich durch eine — sei es ehrliche, sei es kluge — Anerkennung der gerade um der Schwäche der Vernunft willen den Menschen unentbehrlichen Offenbarung den Skeptizismus mit der Theologie in Einklang zu bringen. Montaignes Einflusse ist es alsdann nicht zum wenigsten zuzuschreiben, dass die Untersuchung Rousseaus, ob Wissenschaft und Kunst den sittlichen Fortschritt gefördert, jenes charakteristische negative Ergebnis geliefert hat.

Dass die Anlehnung an diese auf blosser Spekulation und Deduktion beruhenden Systeme der Alten nicht zu ihrer Rekonstruktion führte, ist wesentlich aus der Existenz und dem idealen und kulturhistorischen Charakter und Wirken des Christentums als einer monotheistischen Weltanschauung herzuleiten. „Die Idee eines Gottes (führt du Bois-Reymond aus), der als höchstes unbedingtes Wesen erscheint, der keine anderen Götter neben sich duldet, der alle ethischen Strebungen des Menschen auf sich bezieht und mit unfehlbarer Allwissenheit jede Übertretung ahndet: diese Gottesidee, Jahrhunderte lang von Geschlecht zu Geschlecht gehegt, gewöhnte auch in der Wissenschaft den menschlichen Geist an die Vorstellung, dass überall der Grund der Dinge nur einer sei, und entzündete in ihm den Wunsch, diesen Grund zu erkennen.

Wie Griechen und Römer neben ihren angestammten Gottheiten gern beliebige andere Gottheiten anerkannten, so kam es ihnen auch auf die wissenschaftliche Wahrheit nicht so genau an. Aber der furchtbare Ernst einer Religion, welche für sich allein alles Wissen beanspruchte, welche ihren Widersachern mit ewiger Pein im Jenseits drohte, die sich für berechtigt hielt, schon diesseits die schrecklichsten Strafen über sie zu verhängen, erteilte im Laufe der Zeiten der Menschheit jenen schwermütigen, in die Tiefe gehenden Zug, der zu mühsamer Forscherarbeit so geschickt macht: er verhalf dem bisher unentwickelten Kausalitätstriebe zum Durchbruch und gab der neueren Naturwissenschaft den Ursprung.“

Galilei, Kepler, die, freilich ohne den inneren Grund der festgestellten Thatsachen, ohne die Prinzipien der Mechanik erkannt zu haben, durch ihre Lehren uns von dem Alp eines körperlichen Firmamentes befreiten, ferner der Zeitgenosse Rousseaus, Buffon, gaben diesem nicht nur das positive Wissen zur Begründung seines eigenen Systems, sondern teilten ihm auch jene Erhabenheit der Naturbetrachtung mit, die man im Gegensatze zu der anthropocentrischen die archimedische Perspektive genannt hat, während das Newtonsche Gravitationsgesetz, Descartes' mathematische Leistungen, Leibniz' Formulierung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft im Jahre 1686 ihm die Grundlage zu der wenig konsequent durchgeführten Begründung seiner Metaphysik boten. Die Eigenart derselben ist ausserdem bestimmt durch den Occasionalismus, den, verhüllt durch Mystik und Skepsis, des Descartes Schüler Malebranche ausgebildet hat, nur wenig durch Spinoza.

Locke (1632—1704) hingegen, dessen Philosophie einem Systeme des Liberalismus in metaphysischem, religiösem und politischem Denken ähnelt, hat zwar kaum in der Metaphysik, aber vermöge seiner tiefgreifenden Ausbildung des psychologischen Sensualismus für die Pädagogik Rousseau erheblich zum Vorbild gedient.

Der Geist des Empirismus, der von Locke ausstrahlte und in Hume (1711—76) einen scharfsinnigen, glänzenden Vertreter gefunden, hatte ausserdem auch die Ethik umgestaltet, in ihr die Abweisung alles Positiven und Historischen und die Anerkennung der menschlichen Natur als einzigen Massstabes durchgesetzt. In seiner Entartung zum seichten Rationalismus hatte der Empirismus indes nicht nur in der Philosophie, sondern auch im praktischen Leben vorzüglich der höheren Stände Frankreichs verderbliche

Früchte gezeitigt. In seinen Gedanken „über bürgerliche Regierung“ hatte Locke die Unveräusserlichkeit der Menschenrechte betont, den Staat als ein Institut behandelt, das nur Eigentum und Freiheit zu schützen hat, dessen einziger Zweck der Rechtszweck ist, und damit dem unbeschränkten ethischen Individualismus zum Siege verholfen. Zu demselben Ergebnis gelangte auch Shaftesbury, indem er in Verfolg seiner teleologischen Weltanschauung dem Individuum unbegrenzte Güte und Fähigkeit zu sittlicher Vervollkommnung immanent erklärte.

Die Lehre von Recht und Staat war bis zu dieser Zeit in mannigfacher Weise von bedeutenden Männern ausgeführt worden, selbst im Beginne der humanistischen Periode schon unabhängig von der aristotelischen und kirchlichen Autorität. In extremer Begeisterung für das Ideal nationaler Selbständigkeit und Macht, nach seiner Meinung einzig zu verwirklichen durch absolute Fürstengewalt, hatte Macchiavelli (1469—1527) — zur Zeit Rousseaus durch die gegen jenen gerichtete Jugendarbeit Friedrichs des Grossen (1740) der allgemeinen Beachtung näher gebracht — die bürgerliche Freiheit geopfert und alle Handlungen ausschliesslich nach ihrer Tauglichkeit als Mittel zu jenem nationalen Ziele gewertet mit Unterschätzung des moralischen Charakters, der ihnen im Hinblick auf ihre Voraussetzungen und die sonstigen Lebenszwecke gebührt. Der Begründer der Theorie des Völkerrechts, Hugo Grotius (1583—1645), hatte den Ursprung des Staates auf freie Einwilligung seiner Glieder, also auf Vertrag zurückgeführt und das bürgerliche Recht derart in Beziehung zum Naturrechte (zu dessen absolutem Prinzipe er inkonsequenter Weise nicht die Sozialität, sondern Gott macht) gesetzt, dass das bürgerliche Recht nur ge- oder verbieten kann, was das Naturrecht ge- oder verbietet, dass es ihm aber wohl zusteht, das naturrechtlich Erlaubte zu untersagen, namentlich aber den natürlichen Erwerbsarten des Eigentums entgegen zu treten. Während jedoch Grotius davon ausging, dass der Mensch, mit Vernunft und Sprache begabt, als ein ζῶον πολιτικόν zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt ist, behauptete Hobbes (1588—1679), dass zwischen den Individuen ursprünglich ein Krieg Aller gegen Alle bestanden, dass sie die Gemeinschaft nur gesucht, weil sie in ihr Ehre und Vorteil zu finden gehofft, und dass sie sich nur, um Schutz zu haben, vertragsmässig der Obmacht eines absoluten Herrschers unter-

worfen; der Inhaber der Staatsgewalt wird für Hobbes zur Quelle alles Rechts und aller Sittlichkeit, ohne selbst an die Gesetze seines Staates gebunden zu sein. Der Fehler, an dem die Anschauung Hobbes' leide, nämlich dass der Krieg Aller gegen Alle das natürliche Verhalten als aller Rechtsbegriffe baar voraussetzt, der Umstand, dass Hobbes übersehe, dass das Gefühl für das Unrecht nicht das Geschöpf, sondern der Schöpfer der öffentlichen Ordnung ist, veranlasste Spinoza zur Bekämpfung seiner absolutistischen Theorie. Pufendorf ferner konnte zwar dem Naturrechte eine vortreffliche Methode und ihm äusserlich den Charakter der Wissenschaft geben, aber die philosophische Basierung seines Systems (in dem er von Grotius das Prinzip der Geselligkeit, von Hobbes das des individuellen Interesses übernommen) litt an Irrtümern, die ihm grossen Einfluss auf die Zukunft nicht ermöglichten. Wenn auch in der Richtung seiner Betrachtungen von denen der eben gekennzeichneten Männer verschieden, so war doch für die fernere Gestaltung des Naturrechtes Montesquieu (1689—1755) Epoche machend. In seinem Werke „Esprit des lois“ bekämpfte er, von thatsächlichen Verhältnissen abstrahierend, den Absolutismus in Staat und Kirche, zeigte er, dass nicht der Zufall einzelner Siege oder Niederlagen, sondern vielmehr die Macht der Gesinnung, die Liebe zur Freiheit, zum Vaterlande, zur Arbeit das Geschick der Staaten und Völker bestimme, empfahl er die konstitutionelle Monarchie Englands zur Nachahmung, während er im Prinzipe aufrecht erhielt, dass die Verfassungen der verschiedenen Länder nicht generell zu bestimmen seien, sondern dass sie in jedem einzelnen Falle der Ausfluss des Geistes der betreffenden Nationen sein sollen.

Montesquieu in der Theorie von Recht und Staat, Locke in Psychologie und Pädagogik, Montaigne und Buffon in Naturphilosophie und Geschichte sind die nächsten Ausgangspunkte für das geistige Schaffen Rousseaus, das ich nun in seinen charakteristischen Eigentümlichkeiten vorführen will.

II.

Schopenhauer nennt das Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars, in dem Rousseaus Metaphysik enthalten ist, das eines protestantischen Landpastors: in der That, die Neigung, das, was nicht erklärt werden kann, oder das, was doch noch mindestens einer weiteren Zerlegung fähig ist, so zu begreifen, wie es dem

halb mystischen Drange des Herzens am meisten zusagt, rechtfertigt dieses Urteil. Ist Rousseau auch weit entfernt, den kirchlichen Dogmen als solchen eine einflussreiche Stelle einzuräumen, ist er bestrebt, unter Berufung auf die Ergebnisse der Naturforschung und der bisherigen Philosophie mit Verwerfung der absoluten Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Verstandes eine natürliche Religion auszubilden, (in deren Bezirke, aus Gründen der Opportunität in der menschlichen Gesellschaft, aber auch manche Behauptung der Bibel unerörtert Aufnahme findet), so lässt er doch Gott, in einer der des Deismus ähnlichen Formulierung, Seele und Unsterblichkeit schliesslich als Postulate gelten. Deshalb erübrigt sich ein näheres Eingehen auf seine diesbezüglichen Erörterungen. Das fruchtbare Moment in seiner Religionsphilosophie, die Skeptik gegen den Verstand, hat in der Umbildung zum Kritizismus später durch Kant folgenreiche Förderung erfahren.

In dem Gedanken an den unendlichen Raum, in welchem Nebel chaotischer Materie, Sternhaufen und Sonnensysteme sich unzählig neben einander befinden, in dem unsere Sonne nur als ein in der Unendlichkeit verschwindender Punkt zur Geltung kommt, und in dem wiederum unsere Erde, unter den Planeten einer der kleinsten, mit Sternschnuppengeschwindigkeit fliegend erscheint, dabei von Nacht zu Tag, von Tag zu Nacht um ihre Axe sich drehend, erschien ihm unsere Astronomie als Superstition, menschliches Wissen als ein Hohn des Menschengeschlechtes auf sich selbst. Er vergegenwärtigte sich das Leben der Menschheit in grossen Zügen: wie in unermesslichen Zeiträumen, nachdem die Erde bewohnbar geworden, Generationen um Generationen von Lebendigen einander gewichen; wie endlich im Dämmerschein der Sage, für uns kümmerlich erhellt durch prähistorische Funde, unser Geschlecht zuerst seine Geistesmacht erprobt; wie überall da, wo die Wahnvorstellungen von Wissen auftauchten und Ausbildung erfuhren, wo man sich nicht mit der Befriedigung natürlicher Bedürfnisse begnügte, sondern höhere Stufen des Lebens erreichen zu können vermeinte, diese höheren Stufen n i c h t die der Freiheit, Sittlichkeit, wahrer Macht, des Wohlstandes und des Wissens waren, wie uns unsere ganze sogen. Kulturgeschichte nur das trübe Durcheinanderwogen von Ehrgeiz, Habsucht und Sinnlichkeit, von Gewalt, Verrat und Rache, von Trug, Aberglauben und Heuchelei zeigt, selten erhellt durch ein Bild von Heldenmut und Herrschergrösse, — — und er

verneinte die Kultur. Denn der Weg durch Ströme von Thränen und Blut hätte ja die Könige nicht weiser, die Völker nicht gemässigter gemacht, hätte sie nicht gelehrt, dass man nur fortschreiten könne, wenn man einen sicheren Ausgangspunkt gewonnen, wenn man gelernt, selbst Mensch zu sein, das heisst, den Schwerpunkt des Daseins in sich zu verlegen, nicht in den Dingen und Menschen ausser sich zu suchen.

Weil nun die Entwickelung der Menschheit, soweit sie sich in Staaten gegliedert hatte, bisher in einer für sie verderblichen Weise vor sich gegangen war, kam er zu dem falschen Schlusse, dass sie nicht anders habe vor sich gehen können: ein Schluss, der durch seine vermittels Spekulation gefundenen, aber auch durch psychologische und naturwissenschaftliche Beobachtungen unterstützten, anthropologischen Ansichten begünstigt wurde, vielleicht aber auch umgekehrt diese beeinflusste. Bestreiten wir die Richtigkeit des Grundsatzes, dass Alles, was unmittelbares Produkt der Natur ist, gut, dass also der natürliche Mensch in seinen Bestrebungen lasterfrei ist, dann stürzen wir überhaupt das ganze geistige Gebäude Rousseaus, soweit es sich folgerichtig auf dieser Basis aufbaut.

Nach seiner Meinung lebten die Menschen ursprünglich in einer der der Tiere völlig gleichen Weise, ihre Bedürfnisse aus der Fülle der Schätze der Natur mit geringer Mühe befriedigend. Ohne einen anderen Trieb als den der Selbsterhaltung kamen sie mit ihresgleichen nur dann und so lange zusammen, als geschlechtlicher Verkehr oder Beistand es erheischten. Frei und glücklich lebten sie im Genusse eines von jedem Abhängigkeitsverhältnis weit entfernten Verkehrs, so lange sie sich begnügten mit der Beschaffung dessen, was mittelbar oder unmittelbar zur Befriedigung ihrer primitiven Lebensbedürfnisse ausreichte und somit im Einklang mit der einem jeden Einzelnen zu Gebote stehenden Kraft stand. Die Zurichtung und Benutzung von Stein-, Holz-, Knochen-Gerätschaften, die sich in fast brauchbarer Form schon vorfanden, leitete die Menschen indes leicht zur Herstellung von solchen Dingen, die nur durch das Zusammenwirken mehrerer Hände zu stande kommen können. Das Erstreben dieser, streng genommen, überflüssigen Dinge machte dem einen die Hilfe des anderen zum Bedürfnis, lehrte jenen allmählich das Vorteilhafte seiner überlegenen Intelligenz und Kraft erkennen und es ausnutzen, beseitigte

damit die Unabhängigkeit und Gleichheit, führte endlich dazu, das, was bisher nur Besitz gewesen, wegen der an ihm aufgewandten und in ihm gewissermassen enthaltenen persönlichen Arbeit zum ausschliesslichen Eigentum zu erklären. Die Arbeit, das Mittel, sich Übergewicht oder mindestens sich Geltung zu schaffen, wurde geregelte Einrichtung, der Schwache, Kranke, Gebrechliche wurde zurückgedrängt, Sklaverei kam auf und wuchs an Umfang und Schwere in dem Verhältnis, in welchem sich die menschliche Arbeit grösseres Gebiet zur Bethätigung erschloss. Metallurgie und Agrikultur sind die Gebiete, an deren Pflege man sich am meisten gelegen sein liess und deren Entwickelungsgrad für den jeweiligen Stand der sogenannten Kultur bezeichnend ist.

Physische Stärke, Schlauheit und Fleiss waren urprünglich die Faktoren, die Macht und Reichtum begründeten. Indem aber wohl das Besitztum und nicht die persönlichen Vorzüge in der Regel von den Eltern an die Kinder übergingen, indem die im Schoosse der Besitzenden selbst bestehende Rivalität bewirkte, dass nicht Einigkeit und gegenseitiger Schutz, sondern die Sucht, einander möglichst zu vernichten und eine Centralisation des Eigentums herbeizuführen, der Grundzug des Nebeneinanderlebens wurde, obgleich die Besitzenden wohl fühlten, dass ein Bündnis zwischen ihnen als Gegengewicht gegen die grosse Masse der übrigen Menschen für sie notwendig sei, da sie weder faktisch noch rechtlich — weil schliesslich doch einzig Usurpation die bestehenden Beziehungen erklären konnte — einen Kampf aufzunehmen vermochten: da drohte das Überhandnehmen von Not und Elend im Verein mit dem bitteren Gefühl zweifellos erlittenen Unrechts bei den Besitz- und Machtlosen eine Katastrophe herbeizuführen. Ihr dennoch wirksam zuvorzukommen nicht allein, sondern sogar noch aus ihren Angreifern ihre Verteidiger zu machen und dauernde Einrichtungen mit ihrer Hilfe ins Leben zu rufen, die das gerade Gegenteil des natürlichen rechtlichen Empfindens sanktionierten, verstanden die Besitzenden aufs trefflichste. In geschickter Spekulation nämlich auf das Sonderinteresse der Einzelnen auch bei ihren Widersachern und die deshalb mangelnde Eintracht sowie auf die Denkunfähigkeit ihrer Angreifer wiesen sie diese darauf hin, wie schrecklich eine Lage sei, die den einen gegen den anderen bewaffne und keinem die Möglichkeit zur ruhigen Befriedigung seiner Bedürfnisse gebe;

deshalb wäre es das einzig Richtige, dass Alle sich vereinen, damit die Schwachen vor Unterdrückung gesichert wären, einem jeden sein Besitzstand erhalten bliebe, für Alle verbindliche Satzungen von Recht und Ordnung eingeführt würden und auf Grund derselben einer obersten Macht die Befugnis übertragen wäre, über den Gang der Dinge als Schiedsrichter zu wachen und Aller Interesse nach aussen zu vertreten. In Anbetracht der augenblicklichen Verhältnisse wurde der Vorschlag angenommen. Das hatte die Wirkung, dass das unbeschränkte Eigentum stabil und legitim wurde und unter dem Mantel des Rechts in geschickter Ausnutzung der menschlichen Schwächen dem Reichen die Herrschaft erhalten und gesichert blieb und die Gesinnung der Menschen sich derart umwandelte, dass sie nichts Ungebührliches darin finden, wenn ein Kind einem Greise befiehlt, ein Idiot einem Weisen Verhaltungsmassregeln giebt, wenn ein Häuflein Bevorzugter in Überfluss schwelgt, während eine grosse Menge am Notwendigsten Mangel leidet. Die Rücksicht auf die Wünsche der Menge nach ideellen und sinnlichen Genüssen, deren Befriedigung ihr die Augen vor der Fülle des sie bedrückenden Übels verschliesst, das stete Bemühen, diese Wünsche zu ständigen Bedürfnissen zu machen, in diesem Sinne namentlich die Pflege von Kunst und Wissenschaft, war und ist heute noch das geeignetste Mittel zur Erhaltung der ungerechten sozialen Ordnung.

Der Geist einer solchen Societät äussert sich am deutlichsten in der Moral. „Postquam docti prodierunt, boni desunt“ sagt schon Seneca sehr wahr. Es fanden sich die besten Belehrungen über Moral; aber diejenigen, die sie gaben, verhielten sich in der That gleichgültig gegen gut und böse. Es erwachte die hohe Bewertung des Scheins: man lebt nur noch gewissermassen ausser sich, in der Meinung der Anderen; der äusserliche Erfolg der Handlungen wird ihr einziges Motiv; Ehre, Freundschaft, Tugend werden zu selbstsüchtigen Zwecken missbraucht; voll von Humanitätsgedanken und erhabenen Maximen hegt man in Wahrheit Frivolität; man ist stolz auf seine „Ehre“, ohne tugendhaft zu sein; Höflichkeit wird die Triebfeder, Wohlanständigkeit der Massstab für jegliches Thun; dem allgemeinen Brauche gehorcht man, nie dem eigenen Triebe. Und in demselben Grade, wie die Tugend sinkt, steigen die Talente: man fragt nicht mehr, ob ein Mensch rechtschaffen ist, sondern welche äusseren Erfolge er zu erreichen vermag.

Die Missachtung des als Lebensprinzip verstandenen Satzes „L'homme de bien est un athlète qui se plaît à combattre nu" hat die uns durch die Geschichte überlieferten Tragödien sämtlich verschuldet. Hand in Hand mit dem Fortschritt der Wissenschaften, Künste und Gewerbe ging beispielsweise in Ägypten, Griechenland, Konstantinopel, China eine sich steigernde Sittenverderbnis und die Selbstzerstörung oder feindliche Vernichtung des staatlichen Organismus. Die Römer waren tapfer, so lange sie sich begnügten mit naiver Bethätigung ihrer guten Anlagen und einfachen Lebensbedingungen; sie waren verloren, als sie anfingen zu studieren und ihre Lebensumstände vielfältig und verfeinert zu gestalten. Das Andenken der moralisch versunkenen Athener ist nur vertreten durch marmorne Bildwerke und Dichtungen, wahrlich eine verächtlich geringfügige Hinterlassenschaft im Vergleich mit derjenigen der Spartaner, die mit ihren heroischen Thaten, ihrer Liebe und Opferfreudigkeit für das Vaterland bei einfachsten Sitten für alle Zeiten und Völker vorbildlich sind. Als naturnotwendiger Rückschlag auf die Lebensverfeinerung und Sittenverderbnis erfolgt stets der Zusammenbruch der Societät, dessen baldiges Eintreten durch äusseren Glanz in der Regel am sichersten angezeigt wird. Die grossen Monarchien Europas haben sämtlich diese Entwickelung durchgemacht, und das kommende Zeitalter bringt, so erwartet Rousseau, mit Bestimmtheit ihren Untergang, nicht jedoch in entsprechender Weise die Rückkehr der in ihrem ursprünglichen Wesen tief veränderten Menschen zur Natur. Indes sind die Musen auch nicht ohne jedes Verdienst: sie machen die Menschen geselliger, indem sie in ihnen den Wunsch wecken, einander zu gefallen; sie mildern objektiv und subjektiv den Druck der auf den Menschen lastenden Ketten, sie stützen Thron und Altar. Aber Wissenschaft und Kunst, zum ständigen Bedürfnis geworden, verstärken eben die Abhängigkeit des Individuums von der gebundenen Societät. Die Ägypter hatten so Unrecht gar nicht, als sie die Erfindung der Wissenschaften durch einen dem menschlichen Frieden feindlichen Gott symbolisierten. Ist nicht die Astronomie Grössenwahn des winzigen Menschen, die Beredsamkeit nicht eine Schulung von Ehrgeiz und Habsucht, Hass und Schmeichelei und Lüge, entstammt nicht die Mathematik dem Geiz, die Physik eitler Wissbegierde und die Morallehre selbst dem menschlichen Dünkel!? Wie können

Künste bestehen ohne Luxus, Jurisprudenz ohne Ungerechtigkeiten, Geschichte ohne Tyrannen, Kriege, Verräter? Wer gar würde sein Leben mit unfruchtbaren Untersuchungen hinbringen, wenn ein jeder nur an seine Pflichten und ein naturgemässes Leben dächte, wer hätte dazu Zeit, der nur für das Vaterland, die Unglücklichen und seine Freunde lebte!? Im letzten Grunde giebt es ja doch kein entscheidendes Charakteristikum für die Wahrheit; sollen wir geschaffen sein, um an dem Rande des Brunnens, in den sie sich zurückgezogen, unbefriedigt zu sterben!?

Der Hinweis auf das Verdorbene, Schlechte ist zwar gut, aber doch nur eine negierende Leistung; von weit grösserer Wichtigkeit ist mit Rücksicht darauf, wie die Menschen und Zustände nun einmal jetzt sind, zu sagen, wie es besser wird. — Die Überzeugung, dass es immer nur einzelne bevorzugte Individuen sein können, durch deren höchstmögliche Förderung ein wahrer Fortschritt erreicht wird, insofern diese dadurch, dass sie ihre Kräfte der Gemeinschaft widmen, auch deren Vorteil bewirken und schliesslich noch befriedigende Zustände herbeiführen, veranlasst Rousseau zum sorgfältigen Ausbau eines theoretischen Systems, in welchem die mögliche Realisierung seines Ideals von menschlichem Zusammenleben auf der Grundlage einer besonderen Pflege des Individuums unter Berücksichtigung der psychologischen Voraussetzungen der Pädagogik und des Wesens von Recht und Staat aufs eingehendste dargethan wird.

In Anlehnung an Locke, in teilweisem Gegensatz zu den Epikuräern, betont Rousseau die absolute Wahrheit des rein sinnlich Wahrgenommenen, der Empfindungen: der Irrtum entsteht durch das Gedankliche, das wir über Kausalität und Relation oder über das Wesen des Empfundenen mit ihm verbinden; also nur das, was wir selbständig durch unsere Vernunft hervorbringen, nicht das, was wir im Zustande der Passivität wahrnehmen, birgt den Keim des Falschen. Sämtliche Eindrücke bekunden sich uns letztlich durch das Gefühl, durch Lust oder Schmerz, und kommen in Beziehung zu unserer aktiven Persönlichkeit, je nachdem sie die einzige in uns vorhandene Leidenschaft, die Eigenliebe, bejahen oder verneinen. Die Eigenliebe ist gut und nützlich, insofern sie das Mittel unserer Selbsterhaltung ist und nicht notwendig eine Beziehung zu anderen Wesen hat. Alle anderen Leidenschaften sind mehr oder weniger Modifikationen dieser einen,

verlangen aber eine sorgfältige Scheidung in solche, die uns die Natur unmittelbar gegeben und die sich dadurch auszeichnen, dass sie in Intensität und Dauer begrenzt und Förderungsmittel unserer physischen und moralischen Freiheit sind, und solche, die uns auf andere Weise zugekommen sind und die uns unterjochen und unser Wohlbefinden untergraben; die Leidenschaften als solche unterdrücken zu wollen, hiesse den vollkommenen und aufs beste zweckentsprechenden Einrichtungen der Natur entgegen arbeiten und bliebe ein ebenso vergebliches als lächerliches Unternehmen. Die Selbstliebe in höherer Form äussert sich als Liebe der Nebenmenschen und bildet in Gestalt von Gerechtigkeit und Güte die Basis des Naturrechts, soweit es sich in der Sozietät angewendet findet; einzig das Mitgefühl mit seinesgleichen, bei vollendeter Ausbildung das Gewissen, das dem Herzen immanente Bedürfnis kann die Moral des Menschen zu mehr als Illusion machen, nicht die Vernunft, die nach unsicherer Abstraktion zu dem Satze gelangt, man solle so handeln, wie man wünscht, sich selbst behandelt zu sehen. Das offenbart sich namentlich, wenn in Betracht gezogen wird, dass einmal die Situation, aus welcher heraus gehandelt wird, sich nie wiederholt, das andere Mal die Handlungsweise des einen für die Überlegung und Entschliessung des anderen nicht zwingend zu sein braucht, ja in vielen Fällen geradezu die entgegengesetzte Handlungsweise hervorrufen oder begünstigen muss. Die bewusste Steigerung der natürlichen Moral zum dauernden Prinzip des Handelns führt zur Tugend, von deren verschiedensten Äusserungen die erhabensten, aber auch schwierigsten sich nicht auf andere Personen beziehen, insofern also negativ sind; denn sie haben ohne Ostentation und jene dem Herzen so angenehme Befriedigung, die gerade das Wohlthun an dem Nebenmenschen gewährt, gewissermassen Erhebung des Menschen über sich selbst zur Bedingung.

Gegen seine Absicht hat sich Rousseau also mit solchen Qualitäten einen Menschen konstruiert, der mit dem natürlichen, das heisst hier dem Menschen im Urzustande, nur das rein Physische gemein hat. Der natürliche Mensch seiner Pädagogik ist demgemäss im wesentlichen auch der tugendhafte. Von den drei Faktoren der Erziehung, Natur, Menschen und Dinge, ist der erste nicht nur der einflussreichste, sondern soll absichtlich bevorzugt werden. Dies ist dadurch zu erreichen, dass man, durch

sorgfältige Beobachtung der Natur wohl unterrichtet, den primitiven Inklinationen Vorschub leistet, indem man die durch menschliche Einrichtungen geschaffenen oder drohenden Hindernisse möglichst beseitigt. Da jeder Mensch eine ihm ganz allein eigentümliche geistige wie körperliche Konstitution hat, bedarf er auch einer dieser entsprechenden, völlig individuellen Erziehung, die, ohne auf die Nebenmenschen prinzipielle Rücksicht zu nehmen, im Individuum Ausgangspunkt und Endziel zu suchen hat. Deshalb wird das Glück desselben und der volle Genuss seines Lebens leitender Gesichtspunkt der Erziehung werden, zumal auch wegen der Möglichkeit des in jedem Augenblick erfolgenden Todes des Individuums jede Periode seines Lebens nicht als Vorbereitungsstadium für die Zukunft, sondern als in sich abgeschlossen und ihr gemässes Verhalten verlangend zu betrachten ist. Zur Akkommodation an die bestehenden Verhältnisse, zur Unterordnung unter die Autorität der Sozietät, und zwar in bestmöglicher Form, hat der so Erzogene noch mehr als ausreichende Fähigkeit, zumal er einerseits bei geringen Lebensbedürfnissen und ausgebildeter Arbeitskraft den Grad der Abhängigkeit von ihr auf das geringste Mass wird beschränken können, andererseits unbefangen durch irgend ein Vorurteil oder durch die Macht der Gewohnheit dem bestehenden Rechte gegenüber diejenige Stellung einnehmen wird, die seine gesunde Anschauung vom Ursprung desselben und seiner inneren Berechtigung ihm anweist.

Der Geist der Gesetze aller Länder geht darauf aus, stets den Besitzenden gegen den Besitzlosen zu begünstigen, eine Thatsache, die ebenso selbstverständlich ist, wie sie nirgends eine Ausnahme hat. Was Grotius und Hobbes über das Naturrecht behaupten, insofern es beide auf eine Autorität (bei jenem Gott, bei diesem der Stärkere) zurückgeführt haben, stützt sich dort auf Poesie, hier auf Sophismen und lässt sich nicht rechtfertigen. Ebensowenig wie ein einzelner Mensch sich einem andern ohne einen Vorbehalt, ohne Bedingungen veräussern darf, wie sich die Sklaverei nicht rechtfertigen lässt, so kann auch ein ganzes Volk vernünftiger und rechtmässiger Weise sich unmöglich einem Herrn ohne Vorbehalt unterworfen haben, sondern solche Beziehungen sind lediglich darauf zurückzuführen, dass beide Parteien einen, wenn nicht faktischen, so doch rechtlichen Kontrakt abgeschlossen haben, hinsichtlich dessen Aufrechterhaltung die Kontrahenten

selbst Richter sind. Um zu erklären, dass ein Herrscher für ein Volk überhaupt eine Berechtigung hat, muss man zunächst die Entstehung eines Volkes, einer nach aussen geschlossenen Gemeinschaft *freier* Menschen, erklären. Die einzige Möglichkeit hierzu bietet aber die Annahme eines Kontraktes, demzufolge ein jeder seine Person und sein Hab und Gut der Verfügung der Gemeinschaft anheim giebt, während er als ein Glied dieser Gemeinschaft an den Vorteilen, die die Vereinigung bringt, teil hat. Das leitende Motiv ist, dass ein jeder, indem er sich mit Allen vereint, doch nur sich selbst gehorchen und ebenso frei bleiben will wie vor der Vereinigung, ausserdem aber durch die Kraft Aller Schutz und Sicherung seiner Güter und seiner Person erhält. Dieser Akt der Vereinigung schliesst die wechselseitige Verbindlichkeit der Allgemeinheit und der Privatpersonen ein mit der Massgabe, dass jede Person in zwei Beziehungen verpflichtet ist, nämlich einmal als Teilhaber der souveränen Allgemeinheit gegenüber den Privaten, das andere Mal als passives Glied des Staates oder als Unterthan gegenüber dem Souverän. Der Souverän ist der allgemeine Wille, der als solcher unteilbar, unveräusserlich, also nicht durch sogen. Volksvertreter darstellbar, und nie irrend ist. Wegen der Schwierigkeit für den allgemeinen Willen, sich in Grossstaaten geltend zu machen, sind diese — selbst abgesehen davon, dass ihre Entstehung auf Usurpation zurückzuführen ist — zu verwerfen und an ihre Stelle kleine Gemeinschaften von Menschen, die sich räumlich und wegen der gleichen Lebensbedingungen nahe stehen, zu setzen und durch das Mittel der Föderation die Vorteile der grossen staatlichen Gebilde zu ermöglichen.

Der Souverän oder der allgemeine Wille kommt zum Ausdruck durch Gesetze, die ihrer Natur nach sich nur auf Objekte des Allen gemeinsamen Interesses, nicht auf private Einzelobjekte beziehen; mit dieser Massgabe dürfen sie auch nur über das Eigentum Bestimmungen enthalten. Der Souverän bedarf, um seine Gesetze in Einzelakten zur Verwirklichung zu bringen, und für die Wahrung der bürgerlichen Ordnung und politischen Sicherheit sorgen zu können, eines Organs, der Regierung. Diese kann jedoch verschieden gestaltet sein. Das Prinzip dieser verschiedenen Gestaltung ist die Zahl der sie bildenden Einzelwesen. Die Hauptformen der Regierung sind die demokratische, wenn der Souverän auch die exekutive Gewalt übernimmt, die aristo-

kratische, wenn eine beschränkte Mehrzahl von Personen, die monarchische, wenn nur eine Person regiert.

In Bezug auf die Zweckmässigkeit einer bestimmten Regierungsform im allgemeinen muss aufs schärfste betont werden, dass eine jede in einem Falle die beste, im anderen die schlechteste sein kann, dass eine jede Gemeinschaft durch die Bodenbeschaffenheit, das Klima des Landes, die Grösse und die geistige und körperliche Eigenart ihrer Glieder ebenso wie zu ihren singulären Bedürfnissen angepassten Gesetzen so zu ihr speciell eigentümlichen Verwaltungsformen bestimmt wird. In der Regel, lässt sich behaupten, wird die Zahl der Regierenden im umgekehrten Verhältnis zu der der Regierten stehen, die demokratische kleinen Staaten, die aristokratische mittleren, die monarchische grossen am angemessensten sein. Die Demokratie wäre absolut am besten, wenn wir Tugendhelden, wenn wir Götter wären; bei der Aristokratie und Monarchie, die zu Oligarchie, Plutokratie und Despotie zu entarten fast stets Neigung haben, offenbart sich, dass die Regierung zwar in demselben Masse, wie die Zahl der Regierenden abnimmt, an Stärke und Zielbewusstheit zunehme, dass sich aber dieses Zielbewusstsein wegen des leicht begreiflichen Sonderinteresses der Regierenden zum Schaden der Gesamtheit, des Souveräns, schliesslich bis zu dem Grade Geltung schaffen könne, dass aus dem ursprünglichen Organe der Bürger der Herr der Unterthanen werde. In diesem letzten Falle würde sich der contrat social derart verwandelt haben, dass er ungefähr lauten würde: ich, der ich ursprünglich nur ein Teil des Ganzen war, nun aber das Ganze bin, schliesse mit euch einen Vertrag ganz zu euren Lasten und ganz zu meinem Vorteil, dass ich soviel von den Verpflichtungen erfülle, wie es mir gefällt, und ihr so viel, wie es gleichfalls mir gefallen wird.

In Rücksicht auf den Ursprung des Staates, auf die leitenden Motive des sozialen Vertrages, hat die Regierung auf das soziale Leben derart einzuwirken, dass die zu Grunde liegende rechtliche Gleichheit Aller nicht faktisch dadurch illusorisch werden könne, dass der Eine auf irgend welche Weise sich in den Besitz so grosser Mittel bringe, um einen Anderen durch sie zu kaufen, sich unterthänig zu machen, und dass andrerseits jemand derart von Mitteln entblösst sei, dass er an den notwendigen Lebensmitteln Mangel leide. Sie hat ferner durch Ermöglichung von

sonst unerreichbaren Vorteilen bei möglichst geringer Belastung, beispielsweise durch Steuern, die Menschen zur Liebe ihres Landes und ihrer Staatsgenossen zu erziehen und dadurch eine Festigung der nationalen Sonderstaaten herbeizuführen. Sie möge schliesslich in den Menschen das lebendige Gefühl hervorzurufen trachten, dass sie sich in ihrer Vergesellschaftung wohler und freier befinden als im Naturzustande, dass ihnen erst der Staat Freiheit und humanes Leben gestatte und gewährleiste.

In Wirklichkeit bewirken auch die trefflichste Regierungsmethode und die besten wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse durch sich selbst nie die wahre Freiheit: diese ist und bleibt das ausschliessliche Eigenthum, ein Bestandteil des Wesens der sich selbst genügenden und in physischen Bedürfnissen auf das Mindestmass sich beschränkenden Persönlichkeit. Diese kann der wahren Freiheit auch in der ärgsten Sklaverei nicht verlustig gehen, während alle Anderen trotz der besten staatlichen Verhältnisse doch immer Sklaven sind und bleiben.

Für die Praxis im einzelnen aber hat das Staatsglied seinerseits — wie die Dinge nun einmal liegen und da möglichst gesunde, den natürlichen nahe kommende Verhältnisse anzubahnen sind — zu beachten: versuche die Tugend zu erkennen und sie zu bethätigen, um das Ideal einer höchsten Glückseligkeit zu verdienen; achte die Existenzbedingungen und die Gesetze des Staates, dessen Bürger du bist, und folge diesen sowie den Anordnungen ihrer Vollstrecker gewissenhaft; liebe deinen Nebenmenschen und diene ihm mit allen deinen Kräften; ehre die guten und weisen Fürsten, die die unzähligen Uebelstände, die uns belasten, in ihren Wirkungen nach Möglichkeit unschädlich zu machen wissen, belebe ihren Eifer, indem du ihnen ohne Schmeichelei die Anerkennung für ihre Ausübung des so grossen und verantwortungsvollen Amtes zollst; vergiss aber vor allem nicht, dass der höchste Zweck des Staates nur erreicht werden kann mit Hülfe tüchtiger und opferfreudiger Männer und dass man diese leider öfter wünscht, als man sie hat! —

Aus den letzten Jahren Sebastian Francks[1]).

Von

Privatdocent Dr. **Hermann Oncken** in Berlin.

Die ausgedehnte religiös-populäre Schriftstellerei Sebastian Francks ist nicht in ihrem ganzen Umfange bei seinen Lebzeiten in die Öffentlichkeit gelangt und darum bis in die neueste Zeit auch z. T. der Forschung verschlossen gewesen. Franck war dieser Schriftstellerei bis in die letzten Tage seines Lebens, über denen ein so merkwürdiges Dunkel liegt, treu geblieben. Er konnte bis zuletzt von dieser Lieblingsbeschäftigung nicht lassen, mochte er sich auch, in Konsequenz seines religiösen Prinzips, immerhin einreden, dass er selber nicht grosse Stücke darauf halte und darum auch nicht von anderen erwarte, dass sie es thäten. „Bücher zu schreiben", so sagt er noch in einem seiner letzten Traktate[2]), „ist nicht nach dem Neuen Testament, sondern zu predigen mit der lebendigen Stimme, wie Christus that. Aber jetzt ist des Buchschreibens kein Ende. Und ist fürwahr ein scharfsinniger Teufel unter dem Schein eines guten, damit hält man die Leute auf von der rechten heiligen Schrift und verlieren Zeit, Geld und Geist in diesen leeren Muschelschalen. . . . Niemand vertraue nun irgend einem Menschen über die Schrift, sondern trinke selbst aus dem springenden Brunnen und nicht aus andere faulen Gossen, das wäre das Sicherste und mein Rat . . . . Die Welt will doch betrogen sein, dazu helfen tapfer die Schriftgelehrten, und die Welt ist nun und allewege von den Gelehrten betrogen gewesen. Ich bitte um Gotteswillen, niemand kehre sich zu meinem noch zu andern Schreiben, sondern eile selbst zu dem Brunnen, daraus wir getrunken haben." Und doch fühlte er sich innerlich gedrungen, immer von neuem mit der freien Gemeinde seiner Leser Zwiesprach zu halten, er suchte sogar den Kreis seines Publikums noch auszudehnen oder gar sich einen neuen zu schaffen, er ver-

---

1) Sebastian Francks lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate von D. Alfred Hegler, ord. Professor der evangelischen Theologie an der Universität Tübingen. Tübingen, G. Schnürlen 1901. 122 Seiten.

2) Hegler S. 92 f.

liess zuletzt das ureigenste Gebiet seiner schriftstellerischen Begabung, um sich diese neue oder weitere Wirkung zu ermöglichen. Der Unermüdliche hat sie nicht mehr erlebt. Nur in der Handschrift oder in später Übersetzung ist auf uns gelangt, was Franck am Ende seines Lebens mit der heissen Inbrunst seines ganzen Strebens erfüllt hat.

In den Kreis dieser letzten, bisher wesentlich nur dem Namen nach bekannten Arbeiten Francks führt uns die neue Abhandlung von Alfred Hegler ein. Hegler hat bereits in seinem Buche „Geist und Schrift bei Sebastian Franck“ (1892) der Franckforschung einen entscheidenden Anstoss gegeben[1]); mitten in den Studien zu einer Geschichte des mystischen Spiritualismus begriffen, fördert er nunmehr einige Materialien ans Licht, die Francks religiöse Individualität zwar nicht von einer ganz neuen Seite zeigen, aber ein häufig übersehenes Element in seiner aus vielfältigen Quellen schöpfenden religiösen Bildung in schärferer Beleuchtung erscheinen lassen.

Das merkwürdigste Stück dieser letzten Arbeiten ist unstreitig die lateinische Bearbeitung des bekannten mittelalterlichen mystischen Traktates über den alten und den neuen Menschen, den wir seit Luthers Ausgabe 1516/8 unter dem Namen der Deutschen Theologie kennen; mit ihr beschäftigt sich der erste Teil von Heglers Schrift (S. 4—76). In einer vortrefflich geschriebenen Einleitung überblickt Hegler zunächst den eigentümlichen Wandel, den die Wertschätzung dieses Traktates innerhalb der reformatorischen Kirchen erlitten hat. Er wurde von Luther anfänglich, als ihm die deutsche Mystik eine neue Welt verinnerlichter und zugleich praktisch-religiöser Gedanken eröffnete, über alles geschätzt; bezeugte er doch, dass ihm nächst der Bibel und St. Augustin kein Buch vorgekommen sei, daraus er mehr erlernt hätte, „was Gott, Christus und alle Dinge seien“. Und auch dann, als der Reformator der alten Kirche zum Gründer einer neuen

---

[1]) Vergl. dazu auch seinen gehaltreichen biographischen Abriss in Hauck-Herzogs Realencyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche, 3 Aufl. VI, 142—150. Z. T. von der ersten Arbeit angeregt habe ich eine besondere Seite von Francks Schriftstellerei behandelt in dem Aufsatze: „S. F. als Historiker“ (Historische Zeitschrift N. F. 46, 385—435). Zu einer Bemerkung des Herrn Herausgebers der Monatshefte zu meinem Aufsatze, (Bd. 8. S. 189), möge mir hier eine Rechtfertigung gestattet sein: ich habe keineswegs Franck wegen seiner Geschichtsauffassung zu den Leuten gezählt, die keine Laternen anzünden, sondern nichts weiter gesagt, als dass seine Geschichtsauffassung mit ihrem negativen Verhalten gegen die staatlichen Ordnungen dieser Erde immer die Geschichtsauffassung der Stillen im Lande sein würde, ihre Anhänger zählen würde unter den Leuten, die nach den Worten des schweizerischen Dichters keine Laternen einwerfen, aber auch keine anzünden. Der Unterschied liegt auf der Hand.

werden musste und seinen Gedanken in dogmatischer und kirchlicher Hinsicht eine bestimmtere Gestalt gab, wurde das Büchlein noch immer gelesen und gelegentlich gerühmt. Vor allem aber ergriffen es die mystischen Richtungen; „es wurde zu einem gemeinsamen Feldzeichen für die im übrigen wieder so weit auseinandergehenden mystisch-spiritualistischen Geister, sowohl für diejenigen, die in der Kirche blieben, wie für diejenigen, die auch äusserlich mit der Kirche brachen und die Sammlung eigener Konventikel anstrebten"; aus diesen Kreisen stammt der Neudruck von 1528. Gerade unter dem Eindruck dieser Parteinahme wurden die deutschen Theologen der nachlutherischen Generation vorsichtiger; sie wagten freilich die ehrwürdige, auf Luther zurückführende Tradition nicht gänzlich zu verleugnen, wie es die französischen Theologen Farel, Beza und vor allem Calvin unbedenklich thaten; empfahl doch dieser schon 1559 die gänzliche Ablehnung: „Car encores quil ny ait point derreurs notables, ce sont badinages forgez par lastuce de Satan pour embrouiller toute la simplicité de l'Evangile. Mais si vous y regardez de plus pres, vous trouverez quil y a du venin cache si mortel, que de les avancer cest empoisonner l'Eglise." Erst als im 17. Jahrhundert die pietistische Opposition sich stärker gegen die gelehrte Theologie der geschlossenen Kirchen erhob, griff man auch zu dem Büchlein zurück, das auf die erste Entwicklung Luthers so stark eingewirkt hatte.

In feinsinniger und einsichtiger Weise zeigt Hegler, wie sich in dieser Wandlung des Urteils grössere geschichtliche Zusammenhänge spiegeln: die Zusammenhänge zwischen der katholischen Mystik des 14. Jahrhunderts, den spiritualistischen Mystikern der Reformationszeit und den praktischen und mystischen Richtungen des 17. und 18. Jahrhunderts. Besonders auf diese Ausführungen Heglers (S. 7—12) möchte ich hinweisen. Sie gehören zu dem Besten, was darüber gesagt worden ist, und halten sich von der lange Zeit im Schwange gewesenen Einseitigkeit der modernen konfessionellen Theologie ebenso weit entfernt wie von einer unkritischen Überschätzung der Originalität einzelner mystischer Richtungen. Wir haben hier wohl schon die Grundgedanken vor uns, auf die Hegler seine künftige Geschichtsdarstellung fundieren wird; dass sie nicht in der Luft schweben, sondern auf exakter historischer Einzelforschung beruhen, dafür liefert die vorliegende Monographie bereits den besten Beleg. Manche seiner Sätze glaube ich hier buchstäblich wiederholen zu sollen, um eine Vorstellung von der Art seiner Urteile zu geben.

Hegler lehnt den von Thudichum (in den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft V, 1896 S. 44 ff.) angenommenen Ursprung der Deutschen Theologie in mittelalterlichen ausserkirchlichen Brüdergemeinden ab, meines Erachtens mit vollem Rechte, und sieht in ihr nur „die Grundgedanken der katholischen Mystik in

einer allerdings besonders geläuterten, auf das Praktische gerichteten, ansprechenden, freilich nicht ebenso originellen Form" ausgesprochen; er sucht die zu weit gedehnte Vorstellung von ausserkirchlichen organisierten Brüdergemeinden zu ersetzen durch die Annahme von „Stimmungen in innerkirchlichen Kreisen". So ist für ihn auch die Deutsche Theologie nur ein Produkt des mittelalterlichen Frömmigkeitsideales, aber wie die ganze Mystik überall von Gedanken erfüllt, „die sich für einen Spiritualismus verwenden liessen, der sich von der Kirche und ihrer Theologie in jeder Form lossagte und gegen jede Ausprägung der Religion in grossen objektiven Formen, in Institution und Lehre protestierte". Diese Gedanken hat die radikale spiritualistische Mystik des 16. Jahrhunderts aufgenommen, ohne viel aus dem Eigenen hinzuzuthun; „was neu dazu kommt, ist einerseits durch die Verbindung mit humanistischen Gedanken, andererseits durch die positive Einwirkung der neuen religiösen Bewegung der Reformation, wie durch den Gegensatz gegen sie hervorgerufen, die über diese Mystik weit hinausgeht". Besonders das letztere Verhältnis der Abhängigkeit ist nun dadurch kompliziert, dass für die Entstehung der Reformation selbst diese Mystik ein wichtiger Faktor gewesen ist. Über diese Frage spricht Hegler sich in sehr besonnener Weise aus. „Man ist heutzutage in weiten Kreisen der protestantischen Theologie geneigt, das zu unterschätzen, weil man einen zu engen Begriff der Reformation zu Grunde legt und alles zu rasch auf die evangelische Heilslehre bezieht, die gewiss das Centrum der ganzen Bewegung, aber nicht das Ganze gewesen ist. Auch in diesem Centrum wäre nicht eine solche Vertiefung und Läuterung möglich gewesen, wie sie hier thatsächlich eingetreten ist, wenn nicht die Reformation im ganzen zugleich eine Vergeistigung und Läuterung in der ganzen Auffassung der Religion bedeuten würde, und eben darin hat ihr die deutsche Mystik des späteren Mittelalters in ihren reinsten Erscheinungen, wie Tauler, mächtig vorgearbeitet." „Man kann an Luthers Schriften vor dem Ablassstreit die mächtige Einwirkung der spiritualistischen Gedankenreihen beobachten"; man kann sogar sagen, „der Apparat von Begriffen und Vorstellungen, mit welchem die spiritualistische Mystik im 16. Jahrhundert gearbeitet hat, liegt bei Luther schon vor dem Beginn des Ablassstreites bereit". Es sind das zum Teil freilich Gedankenreihen, die in einer langen religionsgeschichtlichen Entwicklung, seit Augustin her, immer von neuem ihre fruchtbringenden Kräfte geltend gemacht haben: „die Befreiung der Theologie in der Reformation hat sich mit Hülfe der Gedanken vollzogen, in denen das alte Christentum versucht hat, sein überlegenes Recht gegenüber den früheren Stufen der religiösen Entwicklung, sein geistiges Wesen gegenüber heidnischem Naturalismus und jüdischer Gesetzlichkeit auszusprechen. Aber dass Luther den entscheidenden Punkt immer schärfer treffen lernte, dazu hat

die deutsche Mystik wertvolle Unterstützung geleistet." „Sobald er sich freilich dann theoretisch und im einzelnen mit den Gedanken dieser Mystik auseinandersetzt, beobachten wir neben der sachlichen Übereinstimmung, die Luther selbst zunächst beinahe ausschliesslich hervorhebt, die leise einsetzende Differenz." Es beginnt das Streben, „die Grundgedanken dieser Mystik herauszuheben, sie zu klären, die Verbindung mit der lehrhaften Theologie herzustellen". Der Fortschritt zu seiner eigenen Heilslehre, „mit dem Luther seine Gedanken über die Mystik hinaushebt und zum Reformator der Kirche und zum Erneuerer der Theologie heranwächst, wird ihn mit der Zeit in einen Gegensatz zu der ursprünglich so hoch geschätzten Mystik bringen". Aber auf so breiter Linie dieser Gegensatz auch zum Ausdruck kommt, „im Kern seines religiösen Empfindens wird er immer etwas von dieser Mystik behalten, weil ihre zartesten und reinsten Töne mit den Worten des Neuen Testaments selbst zusammenklingen, und er wird es nie vergessen, dass in ihr während der Entscheidungsjahre für ihn eben eine Theologie zu Worte kam, die auf Erfahrung ruht, die Leben ist und ihm geholfen hat, den Weg zur lebendigen Religion zu finden". Aus diesen Zusammenhängen wird die Stellung der „Deutschen Theologie" in der Reformationsgeschichte deutlich; sie bleibt ein Denkmal für die Werdeperiode Luthers; wir begreifen jetzt aber auch, dass die mystischen und spiritualistischen Richtungen des Zeitalters „ihr Recht auf Anteil an der ganzen grossen geistigen Bewegung, ihr Anrecht an Luther, an die Reformation selbst aussprachen, wenn sie sich auf die Deutsche Theologie beriefen. Sie konnten Luther gegen Luther ins Feld führen, sie konnten ihren Ausspruch, in diesen mystischen Lehren das Wesentliche des Christentums zu besitzen, das sie in der Theologie der neuen Theologen wieder preisgegeben glaubten, nicht besser begründen, als wenn sie die Deutsche Theologie für sich reden liessen".

In diesem Gedankengange haben zwei Männer sogar den Versuch gemacht, das echt deutsche Büchlein ins Lateinische zu übersetzen und damit einem weiteren Kreise zugänglich zu machen: der feine und milde Humanist Castellio, der Vorkämpfer des Toleranzgedankens, mit einer Arbeit, die im Jahre 1557 in Basel im Druck erschien und jene heftige Anfeindung Calvins und seiner Freunde hervorrief, und Sebastian Franck, dessen Übersetzung, wahrscheinlich in den letzten Jahren seines Lebens gefertigt, nicht zum Druck gelangte, sondern nur in einer — nicht von ihm selber herrührenden — Handschrift des 16. Jahrhunderts in der Bibliothek der Vereenigden Doopsgezinten Gemeente zu Amsterdam erhalten ist: mit ihr macht uns die Untersuchung Heglers bekannt.

Die Arbeit Castellios ist gänzlich unabhängig von derjenigen Francks, seine glatte und gewandte Übersetzung hat mit der wortreichen und durchaus persönlich gehaltenen Paraphrase Francks

eigentlich nichts gemein. Dass aber Castellio zu seiner Arbeit durch den früheren Versuch Francks angeregt worden sei, möchte ich nicht so unbedingt für ausgeschlossen halten, wie Hegler es zu thun geneigt ist; Castellio schrieb in Basel, wo anderthalb Jahrzehnte zuvor auch Franck auf denselben Gedanken gekommen war, er hatte wenige Jahre vorher in seiner Toleranzschrift gegen Calvin „De haereticis an sint persequendi" auch manche Stellen aus Francks Werken ins Feld geführt und stand somit dessen geistiger Lebensarbeit nicht fern. Vor allem aber scheinen mir die (übrigens von Hegler nicht übersehenen) Anklänge der beiden Vorreden der Vermutung Raum zu geben, dass Castellio den Versuch Francks gekannt haben dürfte. Ich setze die betreffenden Parallelstellen hierher, in denen sich die beiden Übersetzer über den Stil ihrer Vorlage und ihrer Übersetzung, über die Grundsätze ihrer Nachbildung aussprechen.

Franck ca. 1542.	Castellio 1556
. . . theologum Germanum . . . vertendo usus sum stilo . . ab omni fuco et lenocinio verborum alieno.	libellus hic nullo dictionis lenocinio, nullo fuco . . . lectorem demulcet.
Proinde neque hoc offendat, quod sepius coactus periphrasi sum usus, . . . ut qui aliquot verba Germanica satis latinis verbis non potui assequi veluti creaturlicheyt, geschaffenheyt, icheyt, selbheyt, meinheyt, weisslos, willos, lieblos, begirdlos, erkantlos et iis similia . . . id sive commentarii vice sive paraphrasis loca sive necessitate factum interpreteris, mea non refert.	Verbis usus sum quibusdam novis, videlicet his: Egoitas, Ipsitas, Meitas, Deificatus[1]), Disciplicentia, Personalitas[1]): ad quem usum coegit me necessitas, quod author ita loquitur.

Die beiden Übersetzer haben jeder das Bedürfnis gehabt, sich darüber auszusprechen, wie sie der Schwierigkeit der Latinisierung der mystischen deutschen Sprache Herr geworden sind; obgleich sie sich prinzipiell, vor allem aber praktisch verschieden zu der Frage verhalten, lässt die Art, in der sie das Problem erörtern, den Gedanken wohl aufkommen, dass Castellio sich im Hinblick auf seinen Vorgänger und dessen Grundsätze und Praxis der Übersetzung in der obigen Weise ausgedrückt habe. Der charakteristische Unterschied ist, dass die Versprechungen Francks (explanando authorem tam gravem et aliquot locis et verbis et sensu tam profundum et obscurum nonnihil de meo

[1]) Auch für diese Begriffe hatte Franck bereits dieselben lateinischen Formen gewählt.

addidi . . . hoc unum . . . promitto, me menti et sensui authoris, etiam si verbis parum, addidisse nihil) nur cum grano salis zu nehmen sind, während die Erklärung Castellios (authori nihil nec adieci nec detraxi) buchstäblich gefasst werden darf.

Hegler hat von der Übersetzung Francks verständigerweise nur Proben geliefert, er hat die lange Vorrede (S. 20—29), als Probe der Paraphrasierung das 20. Kapitel (S. 39—42) und schliesslich das Franck ganz angehörende Schlusskapitel 56 (S. 72 bis 74) in extenso mitgeteilt und sich im übrigen beschränkt, den Charakter der Übersetzerarbeit Franks nach der formalen und materialen Seite so gründlich zu erörtern, dass wir eine durchaus hinreichende Vorstellung erhalten. Für den Biographen Francks ist die Vorrede am interessantesten. Er spricht sich hier darüber aus, weshalb er der Feinheit des lateinischen Stiles nicht mächtig sei: „nam Germanus natus et in seculo barbaro a teneris inter amusos educatus fateor me invenem ante festa, hoc est ante ortas literas et redivivas postliminio linguas venisse“. Dass diesem Satze nur eine ganz bedingte Geltung zukommt, steht ausser Zweifel, da wir wissen, dass an der Universität Ingolstadt, an der Franck seine Studien begonnen hat, schon lange vor ihm humanistische Einflüsse wirksam gewesen sind. Aber die Worte entbehren nicht der subjektiven Wahrheit: wir erfahren ganz neuerdings aus dem Buche von G. Bauch, die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt (München u. Berlin 1901), dass die Einflüsse der Celtis und Locher sich gar nicht auf die Geistesrichtung und den Unterrichtsbetrieb der Artistenfakultät, in der Franck 1515 bis 1517 inscribiert war, erstreckt haben; vielmehr setzte die Mehrheit der Fakultät dem Vordringen der Humanisten 1507 Widerstand entgegen und behielt die alten Lehrbücher bei: „Der Durchschnitt der Studenten, Baccalare und Magister musste in Ingolstadt wie anderwärts . . . sprachlich und litterarisch die Halbschichtsbildung erhalten, die neben der scholastischen Sophistik hauptsächlich und absichtlich die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum auf das Korn nahmen und wissenschaftlich für immer auf ein totes Geleis setzten“ (Bauch S. 91); erst im Jahre 1519, als Franck Ingolstadt schon verlassen hatte, war der Sieg des Humanismus entschieden. Er ist selber über die „Halbschichtsbildung“ niemals ganz hinweg gekommen und ist sich dessen, wie wir sehen, auch bewusst geblieben. Er hatte ein gewisses Recht, sich — wenigstens für seinen persönlichen Bildungsgang — auf die Ungunst der Zeiten zu berufen. Wir sehen also auch in diesem Falle die alte Erfahrung bestätigt, dass der deutsche Humanismus im ersten Menschenalter noch keineswegs die Universitätsgenerationen in ihrer ganzen Breite erfasst und durchdringt: das ist erst seit der Vermählung des Humanismus mit der neuen Theologie, durch die Thätigkeit Melanchthons vollbracht worden.

So bietet Francks Übersetzung ein ganz eigenartiges Bild. Wie einst Hutten sich mit redlichem Eifer bemüht hat, seine lateinischen Dialoge in deutsche Form zu giessen, obwohl er sich bewusst war, dass es „im Latein viel lieblicher und künstlicher denn im Deutschen laute“, und die Härten und die Ungelenkheit des Anfängers nie ganz überwand, ähnlich — wenn auch umgekehrt — hat dieser geborene deutsche Volksschriftsteller das humanistische Handwerkszeug ergriffen, um die geheimnisvolle Redeweise deutscher Mystik trotz allem Widerstreben in klassischer Sprache wiederzugeben; jeder von ihnen gab des höheren Zwecks halber seine eigenste schriftstellerische Art auf, doch fand sich naturgemäss der ritterliche Humanist in seiner Muttersprache rascher wieder zurecht als der volkstümliche deutsche Stilist in der fremden Gelehrtensprache. Vortrefflich hat H. diesen Versuch charakterisiert: „es ist immer das Bemühen eines nicht schulgerecht Gebildeten gewesen; die sprachliche Grundlage war nie fest und der freiere am Altertum geschulte Geschmack und Kunstsinn fehlte dem die deutsche Sprache mit Meisterschaft handhabenden Litteraten ebenso, wie die streng schulmässige Gelehrsamkeit“. Trotz seines lebhaften Bestrebens, dem Ideal humanistischer Formgebung nahezukommen, schafft er nichts weniger als ein Kunstwerk; aber die Übersetzung wird trotzdem zu einem „Denkmal der Kraft und Energie eines Individuums, das eigenartig genug ist, um unsere Aufmerksamkeit auch da zu fesseln, wo es absonderliche Bahnen geht und disparate Elemente seiner Bildung zu einem unmöglichen Ganzen zusammenzuschweissen sucht“. So wird aus seiner Übersetzung trotz der besten Vorsätze des Autors, in einfachem Stil zu schreiben, etwas durchaus Neues im Vergleich zu der Vorlage, etwas Neues, das nur bei aller Ungewohntheit der Form doch als echt Franckisch erscheint: „Eine Mystik, die humanistisch wenn nicht redet, so doch zu reden versucht; Taulers Ideen, bekränzt mit allen den klassischen Sentenzen, für die des Erasmus Adagia die unerschöpfliche Fundstätte boten; eine Predigt; übertönt von dicta probantia aus Cicero, Horaz und Seneca; jeder Ansatz zu mystischer Spekulation versetzt mit den Sätzen eines populären Moralismus.“ Wie diese schriftstellerische Technik nach der formalen Seite verfährt, hat H. (S. 47—52) an einer grossen Zahl sorgfältig gesammelter und gruppierter Belege (Erweiterung eines einfachen Ausdruckes durch Einführung von Bildern; Häufung lateinischer Phrasen und Bilder; auffallende Ausdrücke; Sentenzen und Citate; deutsche Worterklärungen; allgemeine insbes. logische Grundsätze) aufgezeigt. Eine solche Technik muss bei allem Streben nach Kürze in unendliche Breite verfallen; sie allein schon hat einen starken Anteil daran, dass der Text des Originals bei Franck zu einer Paraphrase von dreifachem Umfang wird. Die schriftstellerische Individualität war eben bei Franck schon zu stark ausgeprägt, um sich auf ihre alten Tage (man darf das „in senium

vergens“ des 43—44 jährigen natürlich nicht zu wörtlich nehmen) ein fremdes Gewand überzuwerfen; grosse Meister der eigenen Sprache werden selten dem Formenschatze und der Ausdrucksweise eines fremden Idioms sich zu fügen verstehen. Franck verrät auch wohl eine gewisse Unsicherheit in dem Gefühl, dass er einem Publikum mit ganz anderen Ansprüchen an die Form gegenübertritt; er empfindet das doppelt angesichts der wirklichen Schwierigkeiten, die gerade seine Vorlage einer Übertragung entgegenstellt. So ist sein Latein weder schön noch korrekt, von Germanismen durchsetzt, überhaupt deutsch gedacht, aber doch mit einer seltenen Energie und, soweit es möglich war, mit beweglichster Gewandtheit gehandhabt. Ein Beweis, welches starke Talent diesem Geiste zugebote stand. So kann auch das Latein den Franckischen Stil nicht ganz verleugnen; nur die anziehende Treuherzigkeit des deutschen Stilisten vermag es nicht wiederzugeben; und die lateinische Phraseologie, manchmal nur oberflächlich über die Vorlage gezogen, lässt die Breite und die Wiederholungen seiner Schreibweise nur noch in schärferem Lichte erscheinen.

Lehrreicher noch und gewinnbringender ist Heglers Untersuchung der materiellen Seite der Übersetzung. Denn Franck beschränkt sich hier so wenig wie in seinen früheren ähnlichen Arbeiten darauf, sich streng an die Worte des Textes zu halten; vielmehr ganz nach seinem Belieben, wie der Herr im eignen Hause, schaltet er auch hier mit seiner Vorlage, führt ihre Gedankengänge weiter, erklärt sie, ergänzt sie, spitzt sie zu und gerät oft unvermerkt in Ausführungen hinein, die ihm ganz allein angehören und sich von dem Geiste der Mystik des 14. Jahrhunderts ein gutes Stück entfernt haben. An dieser Stelle hat Heglers Untersuchung mit exakter Einzelarbeit eingesetzt und auf diesem mühsamen, aber auch für die historische Forschung allezeit unerlässlichen Wege wirklich gesicherte Ergebnisse erzielt; in ihr finden wir sozusagen eine Reihe quellenmässiger Belege für die oben wiedergegebene Gesamtauffassung Heglers. Wichtig ist vor allem die Feststellung, dass für die nahe Verwandtschaft der Ansichten Francks mit der mittelalterlichen Mystik einer Deutschen Theologie kein stärkerer Beweis als eben diese Paraphrase gefunden werden kann. „Was Franck von sich aus giebt, er erscheint doch nur wie eine Anzahl neuer Blätter an dem Stamm dieser Mystik, sie zeigen dieselbe Form und Färbung wie die alten, und nur das schärfere Auge wird der feinen Unterschiede gewahr. Darum kann man an der Paraphrase besonders genau den Prozess der Fortbildung der deutschen Mystik aus der mittelalterlichen Stufe ihrer Entwicklung zu der Gestalt beobachten, die sie bei den radikalen Parteien der Reformationszeit angenommen hat.“ „Die radikale Mystik der mit der alten und den jungen Kirchen zerfallenen Protestanten wächst gleichsam vor unseren Augen aus der harmlosen

Paränese des Schülers Taulers hervor.“ Man erkennt, welche Einflüsse von aussenher diesen Prozess beschleunigen, der Humanismus in der Richtung auf eine Verschärfung der rationalen Auffassung, vor allem die theologischen Kämpfe des Zeitalters, der eigene religiöse Gehalt der neuen Kirchen, der diese radikalen Mystiker anregt, aber auch zum Widerspruch herausfordert; als individuelles Moment kommt schliesslich die sich in die Gegensätze hineinbohrende Eigenart Francks mit ihrer Vorliebe für das Paradoxe hinzu. Wie das im einzelnen geschieht, hat Hegler in einer Reihe von theologischen Begriffen (Gott, Christus, Sünde, Versöhnung, Heilsweg, der neue Mensch, Verhältnis von Gnade und Rechtfertigung, die äusseren Ordnungen der Kirche, Polemik gegen gleichzeitige Richtungen) deutlich gemacht. Seine Kritik der Berechtigung der inneren Ordnungen der Kirche erhält hier eine Wendung, in der zwischen der relativen Notwendigkeit aller menschlichen Institutionen und der im Brief an Campanus ausgesprochenen Ablehnung aller Formen, die Sakramente eingeschlossen, als eines blossen Puppenspiels doch noch eine Brücke geschlagen wird; alle diese Ordnungen sind für den Vollkommenen allerdings Kinderspielzeug, ohne Bedeutung, sie sind entbehrlich im Vergleich zu dem Geist und dem Wesen der Dinge.“ Sie haben aber eine relative Berechtigung, wo sie zur Erziehung der unvollkommenen Christen zu dienen haben. In dieser ganzen Einzelforschung steckt eine grosse Menge entsagungsvoller Arbeit, aber nur in so unverdrossener Nachprüfung und vergleichender Kritik lassen sich nach den vielen voreiligen Urteilen über Franck bestimmte Massstäbe zu seiner Beurteilung gewinnen. Den Beweis, dass Francks positive Äusserungen über die Religion von der Mystik entscheidend bestimmt sind, sehe ich als von Hegler durchaus erbracht an.

Die Wahl der lateinischen Sprache nötigt noch, eine Frage des litterarischen Zusammenhanges näher zu erörtern. Wie kommt der Volksschriftsteller Franck, der es stets als seinen eigentlichen Beruf erkannt hatte, die Schätze der Wissenschaft und Religion seinen Landsleuten in seinem geliebten Deutsch zugänglich zu machen, nun am Ausgang seines Lebens dazu, ein so ursprüngliches Erzeugnis deutscher Religiosität mit vieler Mühe ins Lateinische zu übertragen? Der Mann, der die lateinische Sprache so wenig gebraucht hat, dass die thörichte Nachrede, er habe sie überhaupt nicht verstanden, gelegentlich noch später Glauben fand, konnte unmöglich auf den Gedanken verfallen, den in vielen Drucken verbreiteten Traktat demselben Leserkreise einmal in einem andern fremdartigen Gewande vorzuführen. Das wäre dem praktischen Publizisten, der am liebsten sein eigener Buchdrucker und Buchhändler war und die Frage des Absatzes seiner Schriften wohl erwog, überhaupt nicht zuzutrauen. Wir dürfen von vornherein annehmen, dass Franck zur Übersetzung greift, weil dem Publikum, das er im Auge hat, der Traktat im Original nicht zugänglich gewesen

wäre. Aber wo ist dieses Publikum zu suchen? Hegler nimmt als Francks Absicht an, den schlichten deutschen Theologen „in die Gelehrtenrepublik der Welt einzuführen". Ich möchte dagegen einwenden, dass es der innersten Neigung Francks fern lag, ein spezifisches gelehrtes Publikum als Leser seiner Schriften vorauszusetzen, und seiner praktischen Art, auf einen so allgemeinen und unbestimmten Kreis schriftstellerisch einzuwirken; ich meine, wir müssen uns die Frage vorlegen, ob wir in diesem Falle den Kreis seiner Leser nicht noch genauer bestimmen können. Allerdings scheinen allerhand Stellen in der Vorrede zu seiner Übersetzung darauf hinzuweisen, dass er zu Nichtdeutschen spricht oder jedenfalls als Deutscher zu Leuten, die nicht seiner Sprache sind. Er hat sich zur Übersetzung dieser „vere Germana sincera et ultramundana theologia" entschlossen, damit auch Lateiner, Griechen und Juden etwas von den Deutschen zu entlehnen hätten; er beginnt die Darstellung seines geistigen Bildungsganges mit den Worten: „nam Germanus natus et in barbaro seculo"; geradezu rührend vermählt sich, wie nur sonst bei Luther, der deutschnationale Sinn und die besondere Richtung seiner Frömmigkeit, wenn er ausführt, wie in der Gegenwart so sei Gott immer ein Gott der Deutschen gewesen, der in diesem deutschen Theologen — neben Thomas a Kempis und Johann Tauler — seiner Kirche so viel mitgeteilt habe, wie nur einem aus der Zahl der Juden, Lateiner und Griechen. Bei der letzten Wendung könnte es schon fraglich sein, ob ein so ausgeprägter Nationalstolz zur Einführung des Büchleins bei einer ganz fremden Nationalität — man hätte ja von Basel aus an französisches Sprachgebiet denken können — besonders geeignet gewesen wäre; auch die mehrfache Einfügung deutscher Citate (vgl. die Zusammenstellung bei Hegler S. 51) würde eine solche Annahme nicht unterstützen.

Aber man braucht auch nicht an eine fremde Nationalität zu denken, sondern nur an Leser, die den oberdeutschen Dialekt Francks und der Deutschen Theologie nicht verstanden. Wir haben sonst meines Wissens nur zwei Beispiele, dass Franck die lateinische Sprache zu längeren Ausführungen benutzt hat, einmal in dem bekannten Brief an Johannes Campanus 1531, der vom Niederrhein stammte, und zweitens den von Basel aus geschriebenen Brief an die Christen in Niederdeutschland, den er auf Veranlassung des Johann von Beckestein in Oldersum (in Ostfriesland) verfasste[1]). Er griff also zu diesem Auskunftsmittel nur in Fällen, wo er mit seiner hochdeutschen Schreibart nicht verstanden wurde; die Trennung des niederdeutschen und hochdeutschen Dialektes macht ja, wie wir aus vielen Beispielen in der Reformationszeit wissen, auch dem religiösen Prediger und Schriftsteller eine Wirk-

[1]) Mitteilung von Hegler in seinem Aufsatz über Franck, Realencyklopädie 6, 147. (Abschrift des lat. Originals im Königsberger Archiv.)

samkeit jenseits der Sprachgrenze fast unmöglich; „wenn ich eure Sprache inne hätte, so würde ich so ziemlich predigen können“, schreibt der Niederländer Hardenberg, der in Köln und Bremen ganz wohl fertig wird, an Blarer in Konstanz.

Nun verrät gerade das Schreiben an die Christen in Niederdeutschland, dass Franck in der letzten Zeit seines Lebens, als er auch an der vorliegenden Übersetzung der Deutschen Theologie arbeitete, eine Fühlung mit Anhängern in den Niederlanden gewonnen hatte. Sollte er nicht für sie, die die Deutsche Theologie im Original nicht lesen konnten, die Übersetzung veranstaltet haben? Die Vermutung lässt sich um so weniger abweisen, als die einzige Handschrift heute in der Bibliothek der Vereenigden Doopsgezinten Gemeente zu Amsterdam erhalten und dorthin gelangt ist „ex libris Egberti Aemilii van Amerongs“.

Es wäre allerdings von grossem Interesse, diesen Vorbesitzer der Handschrift nachzuweisen. Doch haben meine Nachforschungen bisher nur zu einem negativen Ergebnis geführt. Nach einer sehr gefälligen und mich zu Danke verpflichtenden Mitteilung des Herrn Stadtarchivars S. Muller in Utrecht kommen in den beiden vornehmen Familien Borre van Amerongen und Taets van Amerongen (die Form „Amerongs“ ist unmöglich, vielleicht unrichtig gelesen), aus denen im 15. und 16. Jahrhundert Mitglieder in städtischen Würden in Utrecht genannt werden, die verhältnismässig seltenen Namen Egbert und Aemilius gar nicht vor; es bliebe danach die wahrscheinlichste Annahme, dass er überhaupt diesen Familien nicht zuzurechnen, sondern ein Bürger gewesen ist, der aus dem Dorfe Amerongen (einige Stunden östlich von Utrecht) stammte und den patronymischen Namen Egbertus Aemilii, Egbert Amelisz. (Sohn des Amelis) führte. Wo wir diesen zu suchen haben, wird uns nur ein günstiger Zufall oder ein holländischer Lokalforscher sagen können.

Er gehört möglicherweise noch selber zu der weit umher zerstreuten Gemeinde alleinstehender religiöser Gesinnungsgenossen und Freunde, an die Franck bei seinen Schriften dachte und mit denen er auch wohl persönliche Fühlung gewann, wie der Edelmann Friedrich von Thumm in Köngen in Schwaben (Pfister, Denkwürdigkeiten 1, 128), der Säckelmeister Eberhard von Rumlang in Basel, der alte Bernhard Besserer und andere gleichgesinnte im Rate zu Ulm, der Bürger Christoffer Utmann zu Annaberg (Gatte der aus Nürnberg gebürtigen Barbara Utmann, die das Spitzenklöppeln im Vogtlande einführte), dem er seine Sprichwörtersammlung widmete), jener Johann von Beckestein in Oldersum und manche andere, deren Namen wir nicht einmal kennen und von denen Franck einmal sagt: „ob ich wol new freund on prob schwerlich pfleg anzunemen, so pfleg ich doch die einmal angenommen tief in meinem herzen zu begraben und ewig zu behalten, es sei dann, das an in entwind und sie mir die freundschaft aufsagen.“

Immerhin, wo wir diesen unbekannten Liebhaber Franckscher Schriften auch zu suchen haben, wir werden in eine Landschaft geführt, in der wir auch anderen Spuren des Franckschen Nachlasses begegnen: einige Meilen westlich von Amerongen, in Gouda, beginnt man am Anfang des 17. Jahrhunderts die im Original niemals zum Druck gelangten letzten Traktate Francks, über die noch zu sprechen sein wird, ins Holländische zu übersetzen; es ist wohl kaum eine Frage, dass sie sich dort in irgend welchen Händen handschriftlich erhalten hatten, wie es bei der Übertragung der Deutschen Theologie nachweislich der Fall ist.

Welcher Art diese Verbindung Francks mit Gleichgesinnten in den Niederlanden gewesen sein mag, ob sie gar zum Schluss zu einer persönlichen Anknüpfung geführt hat, das steht freilich dahin. Auch die letztere Möglichkeit würde nicht ausgeschlossen sein. Wir wissen nicht, wann und wo Franck gestorben ist; nachdem wir ihn zuletzt in Basel finden, stirbt er unbekannt und verschollen, höchstwahrscheinlich aber nicht in Basel: nach einer (allerdings mit Klatsch verbrämten) Äusserung Melanchthons ist ihm die Stadt Ulm und Basel verboten worden[1]. Der Umstand, dass er also kurz vor seinem Ende seinen Fuss noch einmal weiter setzen musste, würde hinlänglich die merkwürdige Thatsache erklären, dass über seinen Tod keine briefliche Aussage vorliegt (wie hätte dies bei den vielen gelehrten Briefschreibern in Basel ausbleiben können!) und überhaupt die Nachricht erst so spät nach Deutschland gedrungen ist, dass Luther und Freder, ohne es zu wissen, noch gegen den Toten ihre Schmähungen richten konnten.

Diese Thatsache, zusammengehalten mit dem Verbleib von Francks letzten Arbeiten, eröffnet eine Möglichkeit, der man noch weiter nachzuspüren hätte; zum mindesten seine Handschriften, wenn nicht ihr Verfasser selber, sind am Ende ihres Lebens rheinabwärts gewandert und haben die alte historische Verbindung der oberdeutschen und niederländischen Sektirer erneuert.

Die weitere, jetzt von Hegler zuerst ans Licht gezogene Gruppe Franckscher Schriften leitet durch ihre litterarische Überlieferung noch direkter zu den Niederlanden hinüber: es sind mehrere Traktate, die nur in seltenen holländischen Drucken aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts erhalten sind: der erste „Vom Reiche Christi“ betitelt und mit einigen Anhängen in den Jahren 1611 und 1617 in Gouda bei Jasper Tournay gedruckt, die beiden andern: „Von der Welt, des Teufels Reich“, mit einem Anhang über den Pöbel, und „Von der Gemeinschaft der Heiligen“ ebenda im Jahre 1618 herausgekommen; alles Übersetzungen aus dem Hochdeutschen, von verschiedenen Übersetzern, aber wohl aus demselben Kreise von Geistesgenossen Francks stammend. Der Übersetzer des ersten Traktats ist nachweislich der reformierte

[1]) Ztschr. f. Kirchengeschichte 4, 327.

Prädikant Herbold Thomberg in Gouda. Gouda war damals ein Sitz spiritualistischer Sektirerei, und es ist erklärlich, dass man in diesen Kreisen auf die Schriften Francks zurückgriff; man übersetzte sowohl mehrere seiner früher im Druck erschienenen Werke, wie die Paradoxa und das Kriegsbüchlein des Friedens, als auch die handschriftlich erhaltenen Traktate, so dass es hier in niederländischer Sprache mehrere Menschenalter nach Francks Tode zu einer Art von Renaissance seiner Werke gekommen ist. Einen zweiten Übersetzer Francks weist Hegler in der Person eines David Willems Camerlinck nach; wenn er ihn auf Grund einer Münchener Handschrift (c. germ. 4379)[1]) auch als Übersetzer von des Paracelsus Auslegung der im Karthäuserkloster in Nürnberg gefundenen Figuren wiederfindet, so dürfte daran zu erinnern sein, dass er den Weg zu dieser Arbeit des Paracelsus vielleicht durch die Vermittlung Francks, der die Schrift in seiner Geschichtsbibel citiert, gefunden haben dürfte.

Diese Traktate bilden einen Cyklus, der ganz im Sinne der beliebten Franckschen Antithesen: Geist und Schrift, Gottes Reich und Welt gedacht ist und von vornherein schon vom Autor als eine zusammenhängende Produktion beabsichtigt war. Wegen ihrer Seltenheit sind diese Schriften bisher wenig beachtet worden und in den zerstreuten litterarischen Notizen darüber finden sich, so zuletzt noch bei C. A. Hase, die mannigfachsten Irrtümer und Verwechselungen, denen nunmehr von Hegler ein Ende gemacht worden ist. Nach den Proben zu urteilen, die aus jedem der auszugsweise mitgeteilten Traktate gegeben werden, sind in ihnen kaum Gedanken enthalten, die nicht in einer gleichen oder einer ähnlichen Fassung zerstreut auch sonst bei Franck vorkämen. Das Eigentümliche ist nur die Art der Zusammenstellung, die Komposition, die Form des religiösen Traktates ohne die sonst beliebte Anlehnung an irgend welche Vorbilder. Auch in diesen Schriften wie in der Deutschen Theologie, an deren Muster die Francksche Schreibweise hier stark erinnert, werden die mystischen Elemente in seiner religiösen Bildung besonders sichtbar.

Sehr scharf ist besonders die polemische Wendung gegen die Prediger der neuen Kirchen in dem Traktat von der Welt, des Teufels Reich. „Die Papisten und die Evangelischen sagen uns zur Zeit alle, dass man muss neugeboren werden . . aber wer thut es? Sankt Niemand.“ Mit einer gewissen Vorliebe wendet sich Franck auch hier gegen die Neigung der Prediger, alle und jede Entstellung und Entartung des christlichen Glaubens auf den Papst allein zu schieben: „Der Papst muss nun in allen Spielen sein und das Gelage bezahlen, als ob er den Braten allein auf-

[1]) Eine genaue Beschreibung dieser Handschrift findet sich übrigens bereits bei K. Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. II. Teil, S. 639 ff.

gegessen hätte, der hat es nun allzumal gethan und ist allein der Teufel" (S. 101). „Das thut dieselbe Welt, die vermeinten Evangelischen, die da denken: Christus hat die Zeche bezahlt, so trinkt sie auf seine Kreide" (S. 83). Es ist ein Lieblingsgedanke Francks, dem man eine beschränkte Berechtigung nicht absprechen darf, dass die historisch ganz verständliche Polemik gegen die alte Kirche oft das Auge von den eignen Schwächen ablenkt, zu überheblicher Anmassung ob der eigenen scheinbaren Vortrefflichkeit und zum Verkennen der wirklichen Aufgaben eines frommen Christen führt. Er hat manchmal sehr bittere Worte darüber gefunden, die auch in den Jahrhunderten nach ihm von nachdenklichen Leuten wohl einmal verdienten gelesen zu werden. Weil er das Bewusstsein hat, dass das Reich Gottes unter Menschen jeglichen Glaubens zu finden ist, so weiss er umgekehrt auch, dass der Teufel sein Reich unter allerlei Glauben, unter dem Papst, Luther, Zwingli, den Wiedertäufern hat. „Es ist Unrecht, dass man alle Schrift auf den Papst auslegt, der verziert nun alle Predigtstühle und ist der Prädikanten heiliger Geist, der ihnen, wenn sie nichts mehr im Kropf haben und das Ührchen noch nicht ausgelaufen ist, Mund und Weisheit giebt. Dann beginnt man ein Liedchen von dem Papst zu singen und wäscht sich mit des Papstes Unreinheit. Es wäre nun einmal genug mit dem Papst getändelt, wir brechen viel ab und bauen nichts an die Stelle. Was hilft es, zu wissen, dass der Papst ein Bube ist, wenn wir nicht besser sind!" In diesen Ausführungen und auch an manchen andern Stellen klingt die bittere Erinnerung an seine Vertreibung von Ulm wieder. Und zugleich an persönliche Stimmungen und Erfahrungen, wie sie auch in dem Brief an Campanus ausgesprochen sind, erinnert es, wenn Franck die Behinderung der einzelnen Christen durch weltliche Rücksichten beklagt. „Wie kann der Christ predigen, der selbst in der Welt befangen ist. Wir begeben uns sogleich in den ehelichen Stand, als ob die Welt unsere ewige Heimat wäre. Alsdann ist unsere Predigt gefangen und unsere Zunge an den Lohn gebunden, wir mögen nimmermehr die Wahrheit frei aussprechen, die Sorge für Weib und Kind fesselt an die Welt."

Zum Schlusse dieser Ausführungen noch eine Anregung. Hegler hat mit Recht auf einen Abdruck des ganzen Inhalts dieser Schriften verzichtet; es würde eine unnötige Aufwendung von Zeit, Mühe und Kosten sein. So würde auch eine Neuausgabe von Francks Schriften, deren Drucke zum Teil recht selten sind, keine Berechtigung haben; das verbieten ihr zum Teil kompilatorischer Charakter, ihre manchmal endlosen Breiten und Wiederholungen schon von selbst. Ein solches Unternehmen würde in keinem Verhältnis zu der geistigen und religiösen Bedeutung

Francks neben den grössten Geistern stehen. Aber unser Zeitalter, das die grossen Gründer der neuen Kirchen durch umfassende und monumentale Gesamtausgaben ihrer Werke ehrt, neuerdings auch Zwingli den Männern erster Ordnung zugesellt, könnte diesem einsamen, aus allem Kirchentum sich in eine freie geistige Christengemeinschaft hinaussehnenden Manne wenigstens ein bescheideneres Denkmal setzen: nicht eine Gesamtausgabe, sondern eine Auswahl aus seinen Werken, die in einem oder zwei Bänden den geistigen Gehalt seines Strebens zusammenfasst: die Briefe sammelt, die Vorreden zu seinen Werken, charakteristische Stellen aus seinen religiösen und historischen Werken, alles das ausgesprochen Persönliche, das ihm, bei aller vielseitigen Abhängigkeit nach den verschiedensten Seiten hin, doch eine besondere Stellung giebt, die scharfe Kritik des Bestehenden in Staat und Kirche als auch den Kern dessen, was er nach der positiven Seite als seine Auffassung wahren Christentums vertreten hat. Ein solches Buch, das keines der Elemente seiner Bildung vernachlässigen dürfte, sondern ein jedes gleichmässig heranzuziehen hätte, würde, mit kritischem Takt und historischem Verständnis ausgewählt, vielleicht ebenso nützlich sein — wissenschaftlich und praktisch — und gewiss noch mehr Leser finden als manche jener grossen Gesamtausgaben, die allein in die Hände der Gelehrten kommen.

Johann Kunkel von Löwenstern.

Ein Alchymist aus dem Zeitalter des Grossen Kurfürsten.

Zu seinem 200jährigen Todestage

von

Dr. phil. **Franz Strunz**, Berlin-Grosslichterfelde.

Unter den hervorragenden Chemikern und Alchymisten des siebzehnten Jahrhunderts nimmt Johann Kunkel von Löwenstern einen hohen Rang ein. Es war ihm beschieden, in einer Epoche zu stehen, die ihre Lebenssäfte aus dem französischen Rationalismus und englischen Empirismus nahm, die in die chemischen Vorstellungsformen des Phlogistonzeitalters auch den ganzen Reichtum der vorgehenden iatrochemischen Anschauungen bezw. paracelsischen Bildungen unbehindert einströmen liess, assimiliert und teilweise ganz umgedacht hat. Ein ganz eigenes Zusammentreffen: im Todesjahre des grossen deutschen Astronomen Johann Keppler († 1630) kam Kunkel zur Welt! Neunundachtzig Jahre nach des Paracelsus Tod und einhundertundfünfundvierzig Jahre vor Aufstellung Lavoisiers geschichtsbildendem Theorem von der Verbrennung!

Am 20. März waren es 200 Jahre, dass Kunkel zu Stockholm starb. Er hat der dialektischen Spekulation produktive Kräfte zu entnehmen verstanden, eine grosse Vergangenheit wurde in ihren ursprünglichen frischen Farben zur Gegenwart, und doch hat er dem Alten wiederum neue Seiten abgewonnen. Noch immer standen die uralten dialektisch so feinsinnigen Fragen im Vordergrunde: was ist es um die qualitative Veränderung, d. i. Ineinanderverwandlung und Umwandlung der Körper, was um das Verhältnis von qualitativer Stoffverschiedenheit zur qualitativen Stoffveränderung? Ist unedles Metall in edles wandelbar? Existiert ein chemisches Präparat — sei es nun ein Liquidum oder fester Körper — wodurch andere Metalle in echtes und beständiges

Gold verwandelt werden können? Hat nun endlich ein solcher mercurius philosophorum oder Stein der Weisen[1]) auch das Vermögen als eine Panacee des Lebens zu wirken? Kunkel hat diese Fragen zu beantworten versucht, aber nicht wie die vielen Charlatane und wunderlichen Schwärmer, nein, mit nüchternem Wahrheitssinn und doch enthusiastischer Glut hat er das Problem der Transmutation vertreten. Und dann: wenn man von vielen werkleuteartigen Zügen seines persönlichen Lebens und barocken Einseitigkeiten des historischen Verständnisses absieht, so steht Kunkel in Bezug auf rein fachliche Vertiefung und innere Konzentration weit höher als andere berühmte Naturforscher und Philosophen des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Aber es ging ihm dafür das ab, was einen Paracelsus oder van Helmont zu einem „l'uomo universale“ gemacht hat: die flügelkräftige Denkerphantasie in der freien Behandlung einer theoretischen Unterbauung, ich meine die lebendigen Triebkräfte, die das begriffliche Ergebnis auf einen naturwissenschaftlichen Generalnenner zu bringen bestrebt sind. Seine lückenhafte Jugenderziehung hat einen nicht geringen Anteil daran.

Johann Kunkel wurde — wie schon angedeutet — im Jahre 1630 als Sohn eines herzoglichen Scheidekünstlers und Alchymisten zu Rendsburg in Holstein geboren. Es müssen enge Lebens- und Geistesbezirke gewesen sein, in denen er damals aufwuchs. Dem Bilde seines späteren Lebens verblieb noch manche Nachwirkung aus dieser Zeit. Früh schon hatte er als Lehrling der „Apothekerkunst“ Fühlung genommen mit alchymistischen und naturforschenden Spezialisten. Seit seinem vierundzwanzigsten Jahre habe er „stets der Chymie in den Metallen obgelegen“ — so erzählte er später selbst. Auch der alchymistischen und chemischen Prozesse in seines Vaters Laboratorium thut er Erwähnung: . . . „wass der Diamant ausssteben kann, hat mein Landes-Fürst Christmildesten Andenckens, der Durchl. Hertzog Friederich von Holstein,

---

[1]) Andere Namen waren z. B.: das „grosse Magisterium“, das „grosse Elixir“, die „rothe Tinktur“. Die Alchymie hiess auch die ägyptische, spagirische, heilige, göttliche oder hermetische Kunst; gleichfalls der Ausdruck „Philosophie der Natur“ oder kurz „Weisheit“ war recht häufig im Gebrauch.

in meinen annoch dencklichen Jahren bey meinem seel. Vatter in seinem Goldofen versucht, indem er ihn in der grösten Hitze bey nahe 30 Wochen stehen lassen"[1]). — In dieser Zeit beschäftigten ihn auch eingehende praktische Übungen in Glashütten. Und dann waren es auch vorzugsweise theoretische Studien: der weitschichtigen Litteratur der grossen alchymistischen und iatrochemischen Vergangenheit trat er näher, der selben Hinterlassenschaft, der er später geschichtsbildende Kräfte entnommen hat. Mit einer sozusagen dogmatischen Härte und leidenschaftlichen Glaubenszuversicht hat er dann die alchymistische Idee verteidigt und zu beweisen versucht. Rücksichtslos und von oft kräftiger Derbheit dünken uns die Worte, die er den Gegnern und Spöttern zugedacht und dies um so mehr, wenn Leichtfertigkeit und Untiefe der Kritik offenkundig waren. Von den vielen polemischen Ergüssen, die in seinen Darstellungen durchbrechen, geben wir im Folgenden eine interessante, aus seiner Dresdener Zeit stammende Probe, die zeigt, wie erheblich gerade damals auch von kirchlicher Seite gegen die „spagirische Kunst" gearbeitet wurde. Man hatte offenbar vergessen, dass die grossen Alchymisten des Abendlandes, Albertus magnus, Roger Baco, Arnaldus Villanovanus, der sogenannte Basilius Valentinus und sogar ein Thomas von Aquino als Mönche sie theoretisch und praktisch betrieben hatten. Doch augenscheinlich war die Spitze nicht gegen die „Kunst" selbst gerichtet, sondern insbesondere gegen das Sichverbrüdertwissen der naturforschenden Jünger dieser Spekulation: „Dergleichen Herren Theologi — sagt Kunkel — sollten billig nur dahin sehen, wie sie die Controversien in der Theologia recht unterscheideten, und ihre Gelehrtheit darinnen erwiesen, auch wie sie, ihrem anvertrauten Amte nach, ihre untergebene Schaafe recht weideten; solche, sage ich, möchten sich nur darum bekümmern, und nicht so ungleich urtheilen, sondern dergleichen Dinge, davon sie zum Theil gar wenig Verstand haben, ungetadelt lassen. Ihrer etliche, die den Verstand nicht missbrauchen, ob sie gleich sich

---

[1]) Johann Kunckel von Löwensterns, Königl. Schwedischen Berg-Raths, und der Kayserl. Leopold. Societät Mit-Glieds, d. Hermes III. V Curiose Chymische Tractätlein; .... Nebst einer Vorrede: De doctis et nobilibus Empiricis: D. Johannis Philippi Burggravii, Med. Francof. ad Moenum. — Franckfurth u. Leipzig, bey Wolffgang Christoph Multz, 1721, p. 72.

nicht dörffen mercken lassen, als ob sie eine Veränderung in denen Metallen suchten, arbeiten unter dem Praetext gute Medicamenta zu machen. Aber aller Esel Stimmen und Geschrey ist grösser denn einer Nachtigal. Ich habe einen vornehmen Theologum gekannt (ich nenne ihn vornehm, weil er ein Doctor, ein Hof-Prediger, und darzu viel Geld hatte), derselbe fulminirte einmahlen sehr hefftig auf der Cantzel wider diese wahre göttliche Gabe und Kunst, als wann er allen seinen Zuhörern dadurch auf einmahl in den Himmel helffen können, da er doch nichts mehr damit ausrichtete, als dass er die Idioten auf seine Seiten brachte, und zu einer ferneren Verachtung Anlass gab. Endlich, weil er damalen nicht viel Zeit gehabt, auf die Predigt zu studiren . . . . schloss er mit diesen Worten: Ich halte es mit dem weisen Aristotele, der da spricht: Species in speciem non transmutatur, und sind solche, die wider GOttes Ordnung das Quecksilber oder das Bley in Gold und Silber verwandeln wollen, rechte Teuffels-Gesinnete etc. Soweit des gelehrten Theologi Worte. Lasset mir das einen schönen Schluss von einem Theologo seyn? Es müste ein unverständiger Esel seyn, der da statuiren sollte, dass dadurch species in speciem transmutiret werden. Ich habe nicht studiret, aber euch Herren, ihr möget geistlich oder weltlich seyn, muss ich . . . . erweisen, dass ihr hierinnen gantz falsch und unrecht urtheilet. Gesetzt, wie es auch wahr ist, man verwandelt das Quecksilber, das Bley, Silber und andere Metallen in fein Gold, oder auch in Silber; wäre desswegen Species verändert? Nein, Mercurius bleibet Mercurius in seinem Wesen, ob er gleich durch Mittel in Gold gemacht ist, denn es sind auch Mittel in der Erde gewesen, dadurch er zu Golde geworden, und wann ihm selbiges durch Kunst wieder benommen wird, so ist er wiederum ein Mercurius. etc. . . .“ [1]).

Im Jahre 1654 trat Kunkel bei den Herzogen Franz Carl und Julius Heinrich von Lauenburg als Kammerdiener, Chymist

[1]) Johann Kunckel von Löwensterns, Königl. Schwedischen Berg-Raths, und der Kayserl. Leopold. Societät Mit-Gliede, d. Hermes III. Collegium Physicochymicum experimentale oder Laboratorium chymicum . . . . herausgeb. von Johann Caspar Engelleder, Med. Doct. und Pract. in Hamburg. Mit Königl. Pohlnis. auch Chur-Sächs. Privilegio. II. Edition. — Hamburg u. Leipzig, in Verlegung Samuel Heyls, 1722, p. 564—566.

und Aufseher der Hof- und Leibapotheke ein. Durch Vermittelung des Dr. Langelott und Hofrat Vogt kam er dann als geheimer Kammerdiener und Aufseher des kurfürstlichen Laboratoriums an den Hof des Kurfürsten Johann Georg II. von Sachsen. Hier in Dresden empfing sein Geist für grosse chemische Gedanken starke Anregungen. Reger Verkehr mit einheimischen und fremden Fachgenossen liess in ihm auch den enthusiastischen „Alchymisten" ausreifen und zugleich selbstschöpferische Anlagen und individuelle Regungen zur richtigen Entfaltung kommen. Verdächtigungen, als ob er den Golddarstellungsprozess verheimliche, veranlassten ihn, um eine Versetzung nach Schloss Annaburg, wo des Kurfürsten August Gemahlin Anna eine Schmelzhütte angelegt hatte, zu bitten. Sein ungetreuer Famulus Christoph Grummet[2]) — der Urheber einer späteren gehässigen und leichtfertigen Polemik gegen Kunkel — scheint auch in weiteren Kreisen gegen ihn Stimmung gemacht zu haben. Es dürften da recht starke Kräfte mitgewirkt haben, um den geistvollen Naturforscher auch von hier zu vertreiben: einerseits fortgesetzte Intriguen von Dresden aus, andererseits eine schleichende bittere Not, in die er durch diese Intriguen geriet. In seinen

---

[2]) Nicht Brummet. Von Grummets Schriften nennen wir: Nitrum oder Blut der Natur aus Eigener Erfahrung handgreiflich angewiesen, darzu mit gewissen Experimenten zum Verfolg seiner Notification-Schrifft auffgesetzet u. herausgegeben. Dresden 1677. 4. Wittenberg 1678. 8. — Defensionsschrift über das Nitrum oder Blut der Natur und seine Person wider Kunkels Phosphoros mirabiles u. dessen andere Schriften. Leipzig 1679. 8. — Was damals Kunkel bewog, Dresden zu verlassen, entnehmen wir u. a. aus dem Laboratorium chymicum Th. III. Cap. XLI p. 614—15: „.... diese jetzt beschriebene Action (d. h. seitens Grummet) fruchtete so viel, dass die Ministri, aus deren Händen ich das Geld zur Fortsetzung der Arbeit und meiner Lebens-Mittel haben sollte, mir auffsätzig worden, weil sie ihre Intention nicht erreichen konnten, und entzogen mir alles, ob ich gleich die besten Befehle für mich ausbrachte." Und p. 610 ebd.: „. . . Ich, der ich sahe, dass ich von Tage zu Tage immer mehr, so wohl öffentliche als heimliche Verfolgungen hatte, und der Hof mir entgegen war, bat unterthänigst, der Churfürst möchte mir gnädigst erlauben, dass nacher Annaburg, allwo die schönste Gelegenheit war, zu wohnen mich begeben möchte." Wenn wir nicht falsch sehen, dürften hier auch Gegner kirchlicherseits die Hand im Spiele gehabt haben. Die Gelegenheit zur Revanche war ja eine günstige. Wir verweisen nur auf das obengebrachte Citat, das seine Stellung zu Dresdener Theologenkreisen ganz unzweideutig charakterisiert.

Schriften kommt er oft darauf zurück, wie arg ihm doch sein Geschick mitgespielt und wie viel zehrende und schwächende Trübsal ihm die Sorge um das tägliche Brod bereitet habe. Nachdem er vorübergehend an der Universität Wittenberg die Lehrkanzel für Experimentalchemie inne hatte, schied er im Jahre 1679 aus chursächsischem Dienst[1]. „Und weil durch den Churfürstlichen Brandenburgischen Rath und Leib-Medicum, Herrn Doctor Mentzeln — sagt Kunkel im Laboratorium chymicum — als meinen sehr geneigten Gönner, ob ihn gleich damahlen noch nie gesehen hatte, ich verständiget wurde, wie dass Ihro Churfürstliche Durchl. zu Brandenburg[2] ein gnädiges Verlangen trügen, mit mir zu sprechen, und meine zur selbigen Zeit ausgearbeitete Phosphoros[3] zu sehen; also reisete ich nach Berlin[4] . . . . Wie ich nun etliche Tage mich in Berlin auffhielte, muste ich alle Abend bey dem Chur-Fürsten seyn, und öffters zum höchsten

[1] Ebd. p. 615—16: „. . . . In Summa man machte mir es so schwer, dass ich endlich nach Wittenberg zog, um allda etwas zu meines Lebens-Unterhalt zu erwerben, nachdem ich das Meinige mit der Zeit consumiret und die Leute, welche eins und das andere geliefert, ehrlich bezahlte, auff dass ich kein Seuffzen über mich laden wollte. In Wittenberg war dahmaliger Zeit kein Professor, der ein Collegium Chymicum experimentale hätte halten können. Der selige Doctor Sennert würde endlich solches haben thun können, aber das Alter und Leibes-Schwachheit liess ihm solches nicht zu. Dieser war mein sehr lieber Freund, wie auch der Herr Professor Kirchmayer, als Eloquentiae Professor, und bey jetziger Zeit Senior, derowegen ward mir erlaubet, ein solch Collegium anzustellen, bekam auch eine ziemliche Zahl Studiosos Medicinae zu mir, worunter auch einer gewesen, der nunmehro Doctor u. Professor ist, mit Namen Christian Vater, diesen kann ich vor allen andren rühmen, dass er der curieuseste, fleissigste und dankbarste war, welchen auch meine damalige Information niemahlen gereuet, sondern als ein danckbahrer Mensch offt publice gerühmet. . . . . Ich fand gleichwohl auch, dass es ein sauer Bissen Brodt ist, von Studiosis sich zu ernehren. Ein Theil davon vermeynten, es wäre mit diesem Collegio also wie mit den andern, die im Abschreiben und Wörtern bestehen, beschaffen; Nein, es gehöret Auffsicht und Hand-Anlegen hierzu . . . . . Also ward ich auch dieser Arbeit je länger je überdrüssiger, sahe und befand in meinem Gewissen, dass dergleichen Leute Eltern Geld ich hinführo mit Recht nicht nehmen könne."

[2] Es war Kurfürst Friedrich Wilhelm (1640—1688).

[3] Auf seine berühmte Entdeckung der Methode der Phosphordarstellung kommen wir weiter unten noch zurück.

[4] Das war im Jahre 1679, also kurz nach dem Frieden zu Nymwegen bezw. im Jahre der Verträge zu St. Germain en Laye.

Verdruss anderer, die darauff warten musten, und mit ihm zu 2 u. 3 Stunden allein sprechen. Denn dieses Hoch-seligen Herrn Liebe zu curieusen Leuten, wie auch dessen Freundlichkeit und andere ungemeine Hoch-Fürstliche Tugenden, wodurch er eines ieden Herz gewinnen konnte, war so gross, dass meine Feder und meine Kräfte viel zu schwach, solches zu beschreiben, wird auch von mir nicht verlanget, nachdem die gelehrte Welt ohne dem solches der Unsterblichkeit bey den Nachkommen schon einverleibet hat"[1]).

Er erhielt den Titel eines „geheimen Kammerdieners", der etwa dem heutigen Hofrat entspricht, und wurde erster Leiter des alchymistischen Laboratoriums. Hier blieb er fast zehn Jahre. Und wieder waren es zwingende Umstände, die den damals in der Vollkraft seines Schaffens stehenden Naturforscher forttrieben. 1688 starb Friedrich Wilhelm und überdies wurde seine Glashütte auf dem Pfauenwerder und das Laboratorium zu Glücksburg im Amte Saida durch Brandlegung vernichtet. Er kaufte nun einen Rittersitz an, um hier in stiller und emsiger Arbeit seine chemischen Untersuchungen fortzusetzen. Doch auch hier sollte er sein Leben nicht beschliessen: Kunkel folgte einem ehrenvollen Rufe des Königs Carl XI. von Schweden (1660—1697) nach Stockholm, der „dann ohne Ruhm zu melden solch eine hohe Gnade auf ihn warf, dass Er ihn nicht nur allein vor Dero Bergrath erklärete, sondern auch aus eigener Bewegung in den Ritter-Stand erhoben" (Lab. chym. p. 624. 25). Man verlieh ihm das Prädikat „von Löwenstern".

Im April des Jahres 1693 wurde Kunkel von der damaligen Academia Caesareo-Leopoldina bezw. der noch heute bestehenden Academia Leopoldina Carolina unter dem Beinamen Hermes III. zum Mitgliede ernannt. Als Präsident fungierte damals Dr. Lukas

---

[1]) Laborator. chymicum. p. 617—618. Wie Kunkel dieses Heitere und doch geistig so stark Persönliche des „grossen Kurfürsten" auf sich wirken liess, bringt gleichfalls warme und durchsichtige Züge in das Bild seines sonst scheinbar kalt empfindenden inneren Lebens. Es ist oft geradezu auffallend, mit welcher weichen Teilnahme er ähnliche Episoden aus seiner Erinnerung herausgreift und in welch zarten Tönen er sie abstimmt. Die autobiographischen Notizen, die leider recht zerrissen sich in den verschiedenen Schriften Kunkels vorfinden, könnten genugsam hierfür Beweise bringen.

Schröck (cogn. Celsus I.), Physikus zu Augsburg (geb. d. 20. Sept. 1646, † 3. Jänner 1730). Letzterer war der vierte Präsident der damals erst 41 Jahre bestehenden Naturforscherakademie [1]).

Am 20. März 1702 ist Kunkel im Alter von 72 Jahren gestorben.

Wenn wir zusammenfassen, was er geleistet und was seine Zeit und die Zukunft an ihm erlebt, so ergiebt sich etwa Folgendes.

Sein ganzes Leben hindurch hat er sich unverfälscht und rein das bewahrt, was ihm insbesondere mitgegeben worden war: den lebensvollen und starken Sinn für die chemische Praxis. Exakte Arbeit und induktives Verständnis, alchymistische Dialektik und scharfes Schauen, das waren — wenn man von den bereits oben gestreiften Mängeln absieht — die Vorzüge und Eigenheiten seines Lebens und seines Werkes. Aber eines kommt noch dazu: das helle Licht, jene Freude an Vernünftigkeit und Rationalisierung der Gedankenwelt, die in den Anfängen der deutschen Aufklärung aufzuflammen begann, hat mit einigen Strahlen auch die inneren Zusammenhänge Kunkels getroffen. Auch er hat davon etwas verspürt. Er wollte vernunftgemäss, d. h. mit besonderer Accentuierung der Glaubenszuversicht an die Macht der Vernunft, die alchymistische Idee mit naturwissenschaftlichen Beweisen vor der öden und dumpfen Popularisierung, d. h. vor einer Identifizierung mit dem Betrug der vielen Charlatane, retten. Mit berechtigter Gereiztheit hat er diese Sorte von Menschen verfolgt und zu entlarven versucht.

---

[1]) Der Stadtphysikus Dr. Johann Lorenz Bausch († 1655) zu Schweinfurt unternahm es im Herbste 1651, Fachgenossen für die Gründung einer Naturforscher-Sozietät nach dem Muster der Academia dei Lincei in Rom zu interessieren. Am 1. Jänner 1652 — also vor 250 Jahren — wurde dieser Plan auch realisiert. Dr. Bausch, die beiden Schweinfurter Ärzte Dr. Johann Michael Fehr († 1688), Dr. Georg Balth. Metzger († 1687) und weiter Dr. Georg Balth. Wohlfarth († 1674) und der am 30. Dezember 1658 in die Akademie eingetretene Breslauer Physikus Dr. Philipp Jakob Sachs von Lewenheimb († 1672) waren die ersten Gründer und Stützen. Als Academia naturae curiosorum wurde sie errichtet. 1677 erfolgte die Bestätigung ihrer Gesetze und die Titelverleihung: Sacri Romani imperii academia naturae curiosorum. 1687 bekam sie das Privileg, sich Academia Caesareo-Leopoldina, 1712 (von Karl VI.) Academia Leopoldina Carolina nennen zu dürfen. Ab 1670 erschienen jährlich die Miscellanea curiosa sive Ephemerides medico-physicae Germ. Academiae Naturae curiosorum.

Doch wir können nicht schliessen, ohne auch — soweit hier angängig — des „Reformatorischen“ seiner praktischen Naturwissenschaft bezw. Chemie zu gedenken.

Grosse Verdienste erwarb er sich auf dem Gebiete der anorganischen und organischen Chemie. Obenan steht die Entdeckung der Methode zur Darstellung des Phosphors[1]) aus Harn; mit einer seltenen Genialität war es ihm gelungen, das in kurzer Zeit ganz selbständig und unbeeinflusst zu er-

---

[1]) Wir wollen mit einigen Worten die Geschichte seiner Phosphorentdeckung skizzieren. Nicht unbekannt dürfte es sein, dass damals überhaupt Phosphor (d. i. Lichtträger) im Finstern leuchtende Steine u. a. genannt wurden. 1640 beschrieb z. B. Fortunius Licetus den bononischen Leuchtstein, dem er den Namen Litheosphorus beilegte. Balduin bezeichnete den wasserfreien salpetersaueren Kalk als phosphorum hermeticum. — Der Alchymist Brand in Hamburg — eine etwas abenteuerliche Figur — hat sich mit der Phosphordarstellung mit Erfolg beschäftigt. Ein Grund, der Kunkel veranlasste, ihn von Wittenberg aus zu besuchen. So viel man aus den, stets den Stempel einer schlichten Wahrhaftigkeit tragenden Schriften Kunkels entnimmt, ist von einer privaten „Überlassung“ des Geheimnisses nie und nimmer die Rede. Letzterer hat eben ganz selbständig die Methode wiedergefunden. Kunkel stand als Mensch viel zu hoch, als sich in grobe Plagiate einzulassen. Wer einen Blick in seine Studie „Von dem Phosphoro mirabili und dessen leuchtenden Wunder-Pilulen“ (1678) gethan, wird uns zustimmen müssen. Wenn Leibniz in den Miscellanea Berolinensia bezw. in der Historia inventionis Phosphoris (1710) so erzählt, als ob Kunkel zugleich mit Johannes Daniel Krafft von Brand das Geheimnis der Methode erfahren hätte, so ist dies offenbar ein Irrtum. Thatsache ist es aber, dass Leibniz von den alchymistischen Bestrebungen der damaligen Zeit eingehende Kenntnis hatte. — 1654 wurde zu Nürnberg die alchymistische Societät gegründet, welche fast bis zum Beginne des XVIII. Jahrhunderts währte. Der Prediger bei St. Lorenz, Daniel Wülfer, war ihr erster Präsident. Unter den Mitgliedern finden wir bekannte Namen: Pfarrer Justus Jacob Leibniz, der Oheim des Philosophen, Dr. Johannes Georg Volkamer, Arzt Johann Scholz (Scultetus), Hieronymus Gutthäter u. a. Die Akademie unterhielt eine Bibliothek und ein grösseres Laboratorium. Als 1666 Gottfried Wilhelm Leibniz nach Nürnberg kam, wurde er durch die Vermittelung seines Oheims vorübergehend Sekretär und „Geheimschreiber“ der Societät. „Sein Amt war — sagt Christoph Gottlieb von Murr in den Litterarischen Nachrichten z. d. Gesch. des sogen. Goldmachens 1805, p. 82 — alle daselbst gemachten Processe zu registriren, und die berühmtesten Chemisten zu ihrem Gebrauche, und nach ihrer Anleitung, zu excerpiren.“ Später noch, als bereits Leibniz sich zur Alchymie völlig anders gestellt hatte, sagt derselbe, dass das, was er daran für unwahrscheinlich halte, nicht unmöglich zu sein braucht. Die Wirkung des Schiesspulvers wäre

schliessen, was der Alchymist Brand zu Hamburg ihm verheimlicht hat. Den Schwefelgehalt im Spiesglanz und Zinnober u. a. hat er nachgewiesen, gleichwie die Fällung von Gold oder Silberlösungen durch organische Liquida und Metallsulfate erkannt. Die im Jahre 1681 erfolgte Darstellung von Äthylnitrit ($C_2 H_5 \cdot O \cdot [NO]$), damals versüsster Weingeist oder Salpeteräther genannt, hat für die Praxis und Theorie des organischen Chemikers bleibende Bedeutung. Berühmte Glassorten hat er eingehend untersucht und deren Zusammensetzung festgestellt (z. B. das Aventuringlas, das bis dahin ein Geheimnis der Venetianer war). Seine Ars vitraria experimentalis (erschienen 1689) ist voll von anregenden Vorschriften und Methodendarstellungen. Eine spätere Zeit noch, hat sich daran gebildet.

uns ein unglaubliches Phänomen, wenn uns nicht die tägliche Erfahrung eines Besseren belehren würde. (. . . Caeterum quod parum verisimile censeo, non ideo impossibile pronuntiare ausim. Certe esse aliquid in natura, quale pyrius pulvis, nisi experimento convicti, aegre crederemus. — Miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum, ex scriptis Soc. Reg. scientiarum . . . Berolini, Sumpt. Johan. Christ. Papenii, A. MDCCX; p. 18.)

Kleinere Mitteilungen.

Die Idee der Humanität und die Kirche.

Nach **K. B. Hundeshagen.**

Im Jahre 1852 hielt der damalige Prorektor der Universität Heidelberg, K. B. Hundeshagen, am Jahresfeste der Hochschulfeier seine nachmals wiederholt aufgelegte und berühmt gewordene Rede: „Über die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitäts-Idee in ihrem Verhältnis zu Kirche und Staat“, die er selbst als eine seiner gelungensten Arbeiten betrachtete und die der Herausgeber von Hundeshagens „Ausgewählteren kleineren Schriften und Abhandlungen“, Theodor Christlieb (Gotha 1874 I, 159 ff.) als „die Perle unter den kleineren Schriften Hundeshagens“ bezeichnet, und die auch Riehm in seiner Schrift „Zur Erinnerung an D. C. G. Hundeshagen“ S. 58—61 besonderen Lobes würdigt. In der That handelt es sich hier um eine ganz ausgezeichnete Arbeit, auf die wir hiermit die Aufmerksamkeit von neuem lenken möchten.

Hundeshagen betont mit Nachdruck, dass zwar auch die griechische Philosophie, insbesondere der Platonismus, eine Art von Humanität gekannt hat, dass aber erst das Christentum „die Erzeugerin“ der wahren Humanitätsidee ist (S. 175). „Mit dem vollsten, klarsten Bewusstsein (sagt H. a. O. S. 183), mit ausdrücklichen Worten stellt das urkundliche Christentum seinen grandiosen Humanitätsgedanken der vorhergehenden Menschheitszersplitterung entgegen. Den Judengenossen ruft der Apostel Paulus zu: Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib, denn ihr seid allzumal einer in Christo“ (Gal. 3, 28).

Ist nun aber das Christentum die Erzeugerin der Humanitätsidee, so hat nach Hundeshagen (S. 184) die christliche Kirche die Aufgabe, „für alle Zeiten die Trägerin der Humanitätsidee selbst zu sein“. Da nach Hundeshagen (S. 185) durch die Humanität „die gesamte Menschheit zu einem Reiche Gottes sich verklären sollte“, so sollte zwar nicht die Kirche allein die Trägerin sein, aber der Kirche fiel doch die Initiative zu und die Aufgabe, „das

Humanitätsprinzip seinem ganzen Umfange nach, in seiner ganzen Strenge festzuhalten, über seine unverfälschte Reinheit zu wachen".

Aus diesen Gründen hält Hundeshagen es mit Recht für eine wichtige Aufgabe der Theologen, „die Humanitätsbestrebungen der christlichen Kirche durch die Jahrhunderte zu verfolgen" (S. 191). Das Ergebnis seiner Untersuchungen fasst Hundeshagen in den Satz zusammen: „die Kirche hat überall, wo sie echtes Christentum gepflanzt hat, auch echte Humanität gepflanzt." Aber wo und wann hat die Kirche echtes Christentum gepflanzt? Hundeshagen giebt darauf folgende Antwort: „Neben den Jahrhunderten, sagt Hundeshagen (S. 191), wo sich ein reicher Strom dieser Humanität aus der Kirche in die Menschheit ergoss, — das sind nach Hundeshagen die ersten Jahrhunderte gewesen — giebt es viele Jahrhunderte, in welchen jener Strom zu schmalen Bächlein versiegt und in unsichtbaren Rinnen verläuft; ja leider lässt sich später gar nicht einmal beweisen, dass das, was einzelne Personenkreise und Gemeinschaften mit heldenmüthiger Aufopferung (für die Humanitäts-Idee) thaten, von der Kirche als Ganzes . . . gelöst worden sei". Was in den mittleren Jahrhunderten in dieser Richtung geschah, kommt mehr auf Rechnung „einzelner Orden und Bruderschaften" und „die Kirche liess es mehr geschehen als dass gerade von ihr die eigentliche Triebkraft dazu ausgegangen wäre" . . . . „Von der protestantischen Kirche (seit 1517) und namentlich von der Person Luthers selbst lässt sich ein frischer, schöner Anfang rühmen . . . . . allein auch hier stockte frühzeitig die lebendige Strömung der ersten Jugendzeit; nur in Personen und Gemeinschaften entsprach das Ende dem Anfang . . . . Die Umwandlung der praktischen Volkskirche in die doktrinäre Lehrkirche, in die orthodoxe Wissenschafts- und Staatskirche und, nachdem diese gefallen, in die heterodoxe Vernunft- und Polizei-Kirche, das Alles zusammengenommen hat vornehmlich Deutschland um die volle, reife Frucht der Humanität bringen helfen, die vom Baume der protestantischen Kirche hätte gepflückt werden können. Länger als ein Jahrhundert haben nur Männer wie Vinzenz von Paula in der katholischen, nur Männer wie Phil. Jac. Spener und A. H. Francke, wie Veit Ludwig von Seckendorf und Johann Jacob Moser in der protestantischen Kirche, hat nur der heldenmütig in die Heidenwelt missionirende echte Pietismus von der Humanitätsaufgabe der Kirche eine Ahnung bewahrt".

Ganz natürlich, fährt Hundeshagen fort (S. 192), entsteht die Frage: „Wohin hat sie sich geflüchtet, seitdem die Kirche ihr keine Wohnstätte mehr bot?"

Im Anfang des 18. Jahrhunderts war nach Hundeshagen die Humanitätsidee „wie ein heimatloses Kind geworden, das weder in den Kirchen noch in den Staaten Europas eine Stätte hatte, da es sein Haupt niederlegen konnte."

Sehr einfach ist nach Hundeshagen die Antwort auf diese Frage: „die Humanitätsidee flüchtete sich in die Kreise des sozialen Lebens" (S. 193) und zwar erhielt sie hier „Asyl und Pflege" durch die deutsche National-Literatur: die Namen Lessing, Herder, Schiller, Goethe sind „mit dem Gedanken der Menschheit, reiner Menschheit, schöner Menschheit unzertrennlich verknüpft".

Damit ist die obige Frage dann allerdings sehr einfach, aber doch keineswegs ausreichend, gelöst.

Symbolische Bilder in der Brüderkirche zu Lissa (Posen).

Das alte Gotteshaus der böhmischen Brüder zu Lissa — es ist die jetzige Kirche der reformierten Gemeinde — enthält eine Anzahl symbolischer Figuren und Zeichen, die in den Kirchen protestantischer Konfessionen ohne jedes Vorbild dastehen. Es ist völlig ausgeschlossen, dass die Brüder in Lissa solche symbolische Darstellungen in ihrem Gotteshause angebracht haben könnten, wenn sie nicht in ihrer Gemeinschaft hergebracht waren. Solche Bilder sind wesentliche Teile des Kultes, und ein Kult, der keine Kirchen-Bilder kennt, kann sie in keinem Gotteshause zulassen, am wenigsten symbolische Figuren und Zeichen. Der gegenwärtige Prediger der reformierten Gemeinde in Lissa, Herr Pastor Bickerich, der uns auf unseren Wunsch eine Beschreibung der merkwürdigen Bilder zugesagt hat, hat in dem kürzlich erschienenen Kirchen-Kalender seiner Gemeinde (in Kommission bei Ebbecke, Lissa (Posen), Preis 0,20 M.) einige Notizen veröffentlicht, auf die wir schon jetzt hinweisen wollen. Die Bilder gehen nach Bickerich (a. O. S. 16) auf den Bau von 1652 zurück, sind aber offenbar aus dem Gotteshause übernommen, welches seit 1555 im Besitz der Gemeinde war. Es treten besonders folgende Bilder hervor:

1. Im Osten: Eine mathematische Figur (Dreieck), umgeben von Strahlen bezw. Flammen. In dem Dreieck das Auge Gottes und der Name Jehova in hebräischer Schrift.
2. Im Westen: Eine Palme (Baum) mit der Inschrift: Justus ut Palma virebit.
3. Im Süden: Ein Garten (Blumen-Beet), über dem zwei Arme und Hände sichtbar sind: die eine, von links kommend, welche pflanzt, die andere, von rechts kommend, welche begiesst. Die Inschrift lautet: A Deo incrementum (1 Cor. III).

4. Im Norden: Die Arche Noah, die auf bewegten Wellen sichtbar ist, mit der Taube und der Inschrift: Luctor et emergo. Gen. VII.
5. An der Decke des Gotteshauses: Ein grosses Mittelbild, darstellend einen zwischen Sturm und Wolken aufragenden Felsen, auf dem Felsen ein Gebäude. Die Inschrift lautet: In aeternum non commovebitur.

Verwandt mit diesen Gemälden scheint ein Bild in der Nähe der Kanzel, das einen Vorhang zeigt, aus welchem ein Arm ein aufgeschlagenes Buch herausreicht.

Ausser diesen Wand- und Decken-Bildern ist ein Bild auf dem Abendmahlskelch der Gemeinde bemerkenswert, der aus dem J. 1564 stammt, nämlich das Bild des Lammes.

Dieses in gewisser Verwendung allgemein-christliche Symbol wird bei den Brüdern in einer sonst nicht nachweisbaren Art gebraucht: die Mitglieder der Gemeinde kennzeichneten ihre Wohnungen damit, sodass es nicht bloss auf den guten Hirten, sondern auch auf die Angehörigen der Heerde hinweist.

Bickerich weist mit Recht auf die ähnliche Verwendung des Zeichens des Lammes in den Katakomben hin; aber nicht bloss dieses Zeichen, sondern alle anderen oben erwähnten Symbole besitzen Vorbilder in den Katakomben. In welchen anderen Gotteshäusern kommen gleiche Symbole in der gleichen Zusammenstellung vor?

Das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis.

Das Konzil von Trient hat in seiner Sitzung vom 4. Februar 1546 das von den Konzilien zu Nicäa und Konstantinopel festgestellte Glaubensbekenntnis für das der Römischen Kirche erklärt, und Papst Pius IV. hat dasselbe in die Professio fidei aufgenommen, welche von allen Klerikern und Lehrern abzulegen ist. Darin lag eine ganz bestimmte Ablehnung des Symbolum Apostolorum und die Rückkehr zu dem von allen allgemeinen Konzilien bis ins 9. Jahrhundert festgehaltenen Standpunkt, der noch gegenwärtig der der Griechischen Kirche ist. Die Beweggründe habe ich an anderer Stelle auseinandergesetzt und darauf hingewiesen, dass die von Laurentius Valla und von Erasmus gegen das sogenannte apostolische Bekenntnis erhobenen Zweifel von grossem Einfluss auf den Konzilsbeschluss gewesen sind.

Die älteren, vor 1529 entstandenen evangelischen Kirchenordnungen enthalten von den drei Bekenntnissen überhaupt nichts, da sie

alle Lehren und Einrichtungen auf die Bibel gründeten; erst seit den Katechismen Luthers ändert sich das und zwar wird nun das sogen. apostolische Bekenntnis in den Vordergrund gestellt, neben dem die zwei andern noch als ebenfalls nützlich eine unklar gelassene Bedeutung behalten. Beachtenswert ist es nun aber, dass bei der Einführung der Reformation im Herzogtum Sachsen nach dem Tode Herzog Georgs 1539 zunächst ein anderer Standpunkt eingenommen worden ist. Die von Herzog Moritz für die theologische Fakultät zu Leipzig im Jahre 1543 gegebenen Statuten Kap. 1 besagen nämlich (in deutscher Übersetzung):

> „Es ist unser Wille, dass ebenso wie in den Kirchen unseres ganzen Landes und in den Kinderschulen, so auch auf der Hochschule, bei welcher immer vorzugsweise die Leitung und Beurteilung der Lehre stehen muss, die reine Lehre des Evangeliums und die wahre und beständige Übereinstimmung der katholischen Kirche Gottes fromm und treu dargelegt, verkündigt und erhalten werde.“
>
> „Aufs strengste verbieten wir, alte Häresien auszustreuen und zu verteidigen, welche auf den Synoden von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon verdammt worden sind. Denn den von diesen Synoden gegebenen Dekreten und der Erklärung der Lehre über Gott Vater, Sohn und heiliger Geist und über die zwei Naturen in Christus, den aus der Jungfrau geborenen, stimmen wir zu, und halten, dass sie in den apostolischen Schriften sicher überliefert sind [1].“

Von dem Bekenntnis der Apostel ist also nicht die Rede, ebensowenig von der Augsburger Konfession.

Die Zeit, wann das apostolische Bekenntnis von den Römischen Päpsten an die Öffentlichkeit gebracht und dem Nicänischen gegenübergestellt worden ist, lässt sich ziemlich genau angeben. Als Kaiser Martianus seine Absicht kund gethan hatte, eine Synode an einem Orte des Morgenlandes abzuhalten, schrieb ihm Papst Leo I im Jahre 451: „Ich beschwöre Euere Mildigkeit, nicht zulassen zu wollen, dass in der gegenwärtigen Synode der Glaube, welchen unsere seligen Väter als ihnen von den Aposteln überliefert bekundet haben, als zweifelhaft behandelt werde, und nicht erlauben zu wollen, dass dasjenige, was einst durch das Ansehen der Vorfahren verdammt worden ist, in erneuten Versuchen hervorgeholt werde: Befehlet vielmehr, dass die Satzungen der alten Nicänischen Synode, mit Fernhaltung der Auslegung der Häretiker, in Kraft bleiben [2].“

---

[1] Zarncke, F., Statutenbücher d. Univ. Leipz. 1861 S. 568, 570.

[2] Hinschius, P. Decretales Pseudo-Isidorianae. 1863 p. 608. — Jaffé, Regesta Pontificum Roman. 1, Nr. 470. 1885. — „Obsecro clementiam vestram, ut in praesenti synodo fidem, quam beati patres nostri ab apostolis sibi traditam praedicarunt, non patiamini quasi dubiam retractari, et quae

Die von Leo I als „beati patres nostri“ bezeichneten Väter können nichts anderes sein als die Römischen Päpste (denn Papa heisst auch Vater), es können nicht die Konzils-Väter von Nicäa sein, denn diese haben niemals gesagt, dass sie das von ihnen beschlossene Bekenntnis so von den Aposteln erhalten hätten. Leo fürchtet, die jetzt versammelte Synode werde das von den Aposteln durch die Päpste überlieferte Bekenntnis zum Gegenstand von Verhandlungen machen und seine Ächtheit in Zweifel ziehen und bittet darum den Kaiser, seine weltliche Gewalt ins Mittel zu schlagen und das nicht zu dulden. Kluger Weise gedenkt Leo zugleich der Nicänischen Konzilsbeschlüsse, bei welchen er aber nicht von Glauben (fides), sondern von Satzungen zur Verdammung der Häretiker spricht, die von den alten Konzilsvätern aus eigener Gewalt erlassen worden sind. In diesem Sinne haben auch die folgenden Päpste immer die Nicänischen Beschlüsse neben ihrem sogenannten apostolischen Bekenntnis gelten lassen.

Hiernach ist die Mitte des 5. Jahrhunderts der Zeitpunkt der Veröffentlichung des sogen. Bekenntnisses der Apostel. Was dann auf der Synode geschehen ist, weiss man nicht, wohl aber weiss man, dass es den Päpsten niemals gelungen ist, die Griechischen Christen zur Annahme ihres apostolischen Bekenntnisses zu bewegen.

---

olim maiorum sunt auctoritate damnata redivivis non permittatis conatibus excitari: illudque potius iubeatis, ut antiquae Nicaenae synodi constituta, remota haereticorum interpretatione, permaneant.“

F. Thudichum.

Besprechungen und Anzeigen.

Roth, Friedrich, Augsburgs Reformationsgeschichte 1517 bis 1530. Gekrönte Preisschrift. Zweite vollständig umgearbeitete Auflage. München, Theodor Ackermann. M. 6.

Die Geschichte der Reformation in Augsburg zu schreiben, war deshalb eine ganz besonders dankbare und aussichtsvolle Aufgabe, da sich die Wittenberger Reformation hier auf fest umgrenztem Schauplatz so ziemlich mit allen Richtungen und Bestrebungen hat auseinandersetzen müssen, die ihr überhaupt entgegenstanden und entgegenarbeiteten: mit dem Mammonismus und stumpfsinnigen Indifferentismus, mit Papismus und Erasmianismus, mit den Wiedertäufern, endlich mit dem Zwinglianismus. So bietet das geistige und gesellschaftliche Leben und Streben in der schwäbischen Metropole während des genannten Zeitraumes ein überaus wechselvolles und dramatisch bewegtes Bild. Es war eine glückliche Fügung, dass ein Gelehrter vor diese Aufgabe gestellt wurde, der ihr völlig gewachsen war. 1881 erschien Roths schönes Buch in erster Auflage, unlängst ist ihr die „zweite vollständig umgearbeitete“ gefolgt. Der Verfasser hat in der Zwischenzeit, zumal seitdem er in Augsburg wohnt, sein Studium zur Augsburger Geschichte und speziell Reformationsgeschichte mit intensivem Fleisse fortgesetzt. Zeugnisse dafür sind zahlreiche bedeutungsvolle Aufsätze, sowie die Herausgabe des III.—V. Bandes der Augsburger Chroniken in den von dem kürzlich verschiedenen K. v. Hegel redigierten Werken: Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert. Während Roth zur 1. Auflage verhältnismässig wenig Archivalien heranziehen konnte, hat er jetzt alle in Betracht kommenden Bestände der Augsburger Archive und Bibliotheken durchgearbeitet und seine Darstellung auf vielfach neuerschlossenem Quellenmaterial aufgebaut. Daneben hat er auch die Litteratur bis in die Gegenwart hinein gewissenhaft verfolgt und verwertet. Was jedoch das Buch ganz besonders auszeichnet, das ist die Kunst der Darstellung. Ein Lokalhistoriker unterliegt so leicht der Versuchung, — je eifriger er ist, desto leichter, — sich in Einzelheiten zu verlieren, den Blick für das Wichtige und Unwichtige, für das in die Zukunft hinein Fortwirkende und das Sterile zu verlieren und von dem Leser in aller Naivität zu verlangen, dass er sich wie er für einzelne Notizen, für die Geschichte einzelner Familien und Institute und allerhand

Lokalanekdoten und -Idyllen interessiere. Roth hat sich in dieser Beziehung eine Beschränkung auferlegt, die vorbildlich ist; nie geht ihm der Blick auf das grosse Ganze verloren. Die Sprache ist klar und einfältig und vermeidet alles falsche Pathos; selbst bei so aufregenden Episoden, wie z. B. bei dem infolge der Entfernung Schillings losbrechenden Aufstande vom 6. August 1524 bleibt Roth der ruhige, zuverlässige, gerechte Berichterstatter. Man kann das Buch mit gutem Gewissen jedem Gebildeten als genussreiche Lektüre empfehlen.

Äusserlich unterscheidet sich die vorliegende 2. Auflage von der 1. durch den vermehrten Umfang (381 gegen 257 Seiten), ferner durch die Einrichtung, dass die sehr reichlichen und eine Unsumme mühevollster Einzelforschungen kurz zusammenfassenden Anmerkungen, denen oft ungedruckte sehr interessante Aktenstücke folgen, an den Schluss der einzelnen Kapitel gestellt sind, endlich durch ein gutes Register, das man in der 1. Aufl. schmerzlich vermisste. Endlich ist der Inhalt vom Jahre 1527 bis 1530 weitergeführt. Ein 2. Band, der die Zeit von 1530—1537 umfassen soll, ist in Aussicht genommen[1]).

Die Leser dieser Zeitschrift werden dem 7. Kapitel, betitelt: Die Wiedertäufer, Interesse entgegenbringen. Gerade für dieses hat Roth neues wichtiges Aktenmaterial beigebracht und seine Darstellung gegen früher bedeutend bereichert und vertieft[2]). Indes, wenn auch einzelne Äusserungen mitunter ein blitzartiges Licht auf jene gährende, wogende Ideenmasse und die von ihr erfüllten geistvollen Führer und ihren unkontrollierbaren Anhang werfen, — es sind doch immer nur einzelne Blicke, die wir hinter die Koulissen thun. Das wird immer klarer, dass es die verschiedensten Gedanken und Bestrebungen waren, die von den Herrschenden unter dem bequemen Kollektivnamen „Wiedertäuferei“ oder „Schwärmerei“ zusammengefasst und verurteilt wurden. Schon Sebastian Franck meint, dass die Wiedertäufer „unsäglich viel Sekten und Meinungen unter sich hatten und schier keiner mit dem andern in allen Stücken eins war“. S. 34 f. spricht Roth davon, dass sich im ausgehenden Mittelalter in der Stadt „auch mancherlei Spuren stillen, in sich zurückgezogenen Christentums zeigen, von dem wir eben deshalb, weil es sich vor der Welt verbarg, nur wenig wissen“. Von altersher sei Augsburg ein Sitz der Waldenserbewegung gewesen; 1393 hören wir von einer

---

[1]) Vgl. einstweilen Wolfart, Karl, Die Augsburger Reformation in den Jahren 1533—39. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung (Theod. Weicher) 1901. (Studien zur Geschichte der Theologie u. der Kirche, hrsg. von Bonwetsch u. Seeberg, Bd. VII, Heft 2.)

[2]) Vgl. neuestens die wichtige Studie desselben Verfassers: Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben. II: Zur Lebensgeschichte Eitelhans Langenmantels von Augsburg. Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben u. Neuburg. XXVII 1—45.

grossen Anzahl verurteilter „Ketzer"; 1451 sollen sich so viele Hussiten in der Stadt befunden haben, dass man ihnen den Schuppen von St. Ulrich zur Abhaltung ihres Gottesdienstes überliess. Auf die Frage nach dem (doch recht wahrscheinlichen) Zusammenhang der Augsburger „Wiedertäufer" mit diesen „Ketzern" geht Roth nicht ein, vielleicht weil die Quellen keinen klaren Anhalt bieten.

Zwickau i. S. **Otto Clemen.**

Dr. Ludwig Woltmann, Die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion. (Bibliothek für modernes Geistesleben. Jahrg. 1, Heft 2.) Leipzig-Coburg, Thüringische Verlagsanstalt 1901. Preis 1 M. (im Abonnement M. 0,60).

Der Verfasser, ein bekannter naturwissenschaftlicher Vorkämpfer des Sozialismus, unternimmt es in diesem Schriftchen, nachdem er zuerst kurz die Entwicklung der Auffassung von der Religion seit Luther skizziert hat, an der marxistischen Theorie von der Religion Kritik zu üben; er weist darauf hin, dass Marx' Erklärung der Religion als einer phantastischen Widerspiegelung der sozialen Volkslage höchstens die Hälfte der Wahrheit enthalten könne, denn es bleibt unerklärlich, was in aller Welt den Menschen veranlasst zu solcher Widerspiegelung, d. h. zur Religion. Da aber, wie die historischen und psychologischen Thatsachen lehren, ein objektiver Zwang zur Religion in der Gefühlsnatur des Menschen liegt, und die Religion ein Kulturgut werden kann, so ists mit ihrer einfachen Erklärung zur Privatsache, wie sie die marxistische Sozialdemokratie beliebt, nicht gethan. Vielmehr muss man ein positives Verhältnis zu ihr gewinnen, ja, sie erobern. Es wird interessant sein, zu vernehmen, was die orthodoxe Sozialdemokratie auf diese Kritik entgegnen wird. Inzwischen ist Woltmanns Schriftchen höchst geeignet, als Grundlage einer Diskussion zu dienen, und ist weiteren Kreisen zur Klärung der Begriffe über das Verhältnis von Religion und Staatsleben recht zu empfehlen.

Dr. G. Wyneken.

In den Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins (Heft XXXVIII, Berlin 1902) veröffentlicht Ernst Friedländer „Berliner geschriebene Zeitungen aus den Jahren 1713 bis 1717 und 1735. Ein Beitrag zur Preussischen Geschichte unter König Friedrich Wilhelm I." Diese Zeitungen enthalten vielerlei Nachrichten, die man sonst überall vergeblich suchen würde, auch manche Züge aus dem Leben Friedrich Wilhelm I., die sehr beachtenswert sind. Von allgemeinerem Interesse ist z. B. folgende Nachricht vom 1. Febr. 1735 (S. 684): „Vorige Woche hat der König nebst einigen Generals auch die zwei Consistorial-Räthe, alss den Ersten Hoffprediger Jablonsky und den Propst Reinbeck zur Tafel gehabt (die hält man hier vor die gelahrtesten Prediger von den beyden Religionen). Der König hatte ihnen einige Punkte aufgegeben, worüber sie disputiren müssen,

so sie beyde als sehr moderate Leute zu des Königs Satisfaktion verrichtet. S. Majestät hatten endlich den Discours abgebrochen mit den Worten: „Ich bin nicht in allen Stücken reformiret, auch nicht lutherisch gesinnt, aber dennoch ein guter Christ". — Diese Äusserung stimmt merkwürdig überein mit der Stellung, welche die Hohenzollern seit Johann Sigismund zu den beiden protestantischen Konfessionen eingenommen haben. Vgl. Ludwig Keller, Der Grosse Kurfürst und die Begründung des modernen Toleranzstaates (Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Berlin, Verlag Wartburg 1901, Liefg. 10). — Dieser Stellungnahme, die sich über den konfessionellen Streitigkeiten wusste, entspricht die Thatsache, dass der Gedanke der Union allezeit im Königlichen Hause gepflegt worden ist. Über die Pläne, welche Friedrich Wilhelm I. in dieser Richtung im Jahre 1717 hegte, geben die „Berliner Zeitungen" (S. 636) interessante Nachrichten.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die Idee des **Reiches Gottes** war, wie wir hier oft und nachdrücklich betont haben, einer der Grundgedanken der altevangelischen Gemeinden aller Jahrhunderte. Dieser Gedanke steht mit der Idee des Bruderbundes, d. h. mit der Überzeugung, dass die Lehre Christi keine auf Zwangsmitteln beruhende Rechtsgemeinschaft, sondern nur einen freiwilligen Bund von Brüdern kennt, im engsten Zusammenhang. Das Reich Gottes bedeutet in diesem Sinne eine Form des Zusammenlebens der Menschen auf Erden, bei der die Gewalt, die Zwietracht und die gegenseitige Übervorteilung durch Brüderlichkeit, durch Eintracht und durch Wahrheit ersetzt werden sollen. Für das Kommen dieses Reichs zu kämpfen, hielten die ältesten Gemeinden und alle ihre rechten Nachfolger für ihre vornehmste Christenpflicht, ja für eins der wesentlichsten Stücke des ganzen Christentums.

Wir haben an dieser Stelle (M. H. der C. G. 1901 S. 11 f.) auf die besondere Bedeutung hingewiesen, welche unter den „platonischen Christen", d. h. innerhalb der griechischen Welt, soweit sie christlich geworden war, das **Evangelium Johannis** besessen hat, vielleicht deshalb, weil gerade dieses Evangelium an den platonischen Gedanken der Centralidee, des Logos, anknüpfte und weil dasselbe die Lehre Christi als eine der alttestamentlichen Religion nicht gleichwertige, sondern ihr übergeordnete Erscheinung behandelt. Da ist es nun sehr merkwürdig, dass sich in den altchristlichen **Katakomben** die Evangelien gelegentlich in einer Reihenfolge aufgezählt finden, die in der kirchlichen Literatur keinerlei Gegenstück hat, nämlich:

Johannes
Marcus
Matthäus
Lucas.

Mithin stand zu Anfang der vier Evangelien Joh. 1,1: Im Anfang war das Wort. (Victor Schultze, Die Katakomben S. 134.)

Die verschiedenen Geistesrichtungen und die Organisationen, in denen sie äussere Gestalt gewonnen haben, werden in ihrer Eigenart unter Anderem auch durch die Weise charakterisiert, die sie im Kampfe mit ihren Gegnern beobachten, d. h. durch die bei ihnen übliche Art der Polemik. In allen Richtungen ist der Gebrauch anrüchiger **Parteinamen** und ihre Verwendung als Kampfmittel, d. h. die Anwendung von Namen, die die Gegner nicht

selbst von sich gebrauchen, nachweisbar, aber in ungewöhnlichem Umfang ist dieses Kampfmittel in den Kämpfen wider die sog. Häretiker zur Anwendung gebracht worden; nicht bloss mit Sekten- und Ketzer-Namen ward hier gefochten, sondern auch mit solchen Vorwürfen, welche die jeweiligen Staatsgewalten am ehesten auf die Seite der Kirche zwingen konnten, besonders mit der Unterstellung revolutionärer oder aufrührerischer Tendenzen. Wie manche friedfertige Partei — man denke an den älteren Pietismus — hat sich den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit gefallen lassen müssen.

Nicht alle Dogmen, welche die Weltkirche seit dem 4. Jahrh. in Anlehnung besonders an die Lehren des Alten Testaments ausgebildet hat, haben für die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft eine unmittelbar praktische Bedeutung gewonnen. Zu denjenigen Lehrmeinungen aber, die sehr tief in alle Verhältnisse eingegriffen haben, gehört neben den Lehren von der Kirche, von der Zwangsgewalt in Glaubenssachen u. s. w. auch das Dogma von dem Reich des Teufels und der Dämonen oder dem **„Reiche der Finsternis"**, welches neben dem Reiche Gottes in der Welt vorhanden sei. Der Glaube an den Teufel und sein Reich ist die Unterlage des **Hexenglaubens** und des **Hexenprozesses** geworden. Sehr wertvolle Aufklärungen darüber enthält das Buch von Jos. Hansen (Köln), Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung. München 1900. Über dies Werk und das Buch von Graf Hoensbroech: das Papsttum u. s. w. bringt die Wiener „Zeit" (Dezember 1901) eine eingehende Besprechung Friedrich Paulsens, in welcher letzterer mit Recht auf die praktische Wichtigkeit jenes Satzes vom „Reich der Finsternis" hinweist, der, wie Paulsen hervorhebt, nicht bloss in der Volksmeinung, sondern auch bei den Autoritäten der Kirche noch heute gilt, wie er ehedem gegolten hat. „Dieser Satansbund, sagt Paulsen, an den das ausgehende Mittelalter von den kirchlichen Autoritäten zu glauben angeleitet wurde, ist gegenwärtig — so werden die Gläubigen des Katholizismus von den führenden Männern zu glauben angeleitet — dargestellt im Freimaurerbund".

Die Naturgeschichte kennt die Erscheinung, dass manche Tiergattungen, die in ihrer Existenz und in ihrer Fortpflanzung durch gefährliche und überlegene Feinde bedroht sind, sich durch **Deckfarben** schützen, Deckfarben, durch die sie sich ihrer Umgebung angleichen und sich dadurch bis zu einem gewissen Grade unsichtbar machen. Die Historiker kennen bis jetzt, wie es scheint, auf ihrem Gebiete die gleiche Erscheinung noch nicht, und doch kann Niemand den Verlauf der Geistes- und Religionsgeschichte verstehen, der nicht beachtet, dass die jeweilig schwächeren und von mächtigen Gegnern bedrohten Organisationen in ihrer Notlage sehr vielfach zu dem gleichen Mittel der Decknamen und der Deckfarben gegriffen haben, oft schon deshalb, weil hierin der einzige Weg gegeben war, um dem entsetzlichen Verfolgungswahne Einhalt zu thun, der die missleiteten Volksmassen beherrschte. Es ist ganz natürlich, dass die mächtigeren Parteien, die sich oft durch diese Mittel um die Früchte aller

Glaubens- und Religions-Verfolgungen gebracht sahen, Verachtung und Hass auf die Gegner und ihr Kampfmittel häuften, aber merkwürdig ist, dass dieselben Parteien keinen Augenblick zu zögern pflegten, die gleichen Mittel anzuwenden, wenn sie sich Vorteile für die eignen Zwecke davon versprachen. Mehr als eine grosse und mächtige Hierarchie hat die weltlichen und politischen Zwecke, die ihr vorschwebten, lediglich unter dem **Deckmantel der Religion** erreicht, und keine grosse Kultgemeinschaft pflegt in feindlicher Umgebung, wenn sie Propaganda treibt, vor Verhüllungen aller Art zurückzuschrecken.

Alle diejenigen, welche heute nicht mehr in die lügenhaften Anklagen einstimmen, die wider **Paracelsus** von seinen Feinden in Umlauf gesetzt worden sind (über die Nichtigkeit dieser Anklagen vergl. den Vortrag von Kahlbaum, Theophrastus Paracelsus 1894), den verweisen wir auf die vortreffliche Charakteristik des grossen Mannes, welche Chamberlain, Grundlagen das 19. Jahrh. II, 888 ff., gegeben hat. Ganz natürlich freilich wird man es nach dieser Schilderung finden, dass die überlieferte Schulgelehrsamkeit und ihre damaligen Vertreter diesen Mann mit ihrem Hass beehrten: Paracelsus hat ihnen in einer Deutlichkeit die Wahrheit gesagt, wie kaum ein anderer vor ihm. Die Zurückdrängung, die er erfahren hat, hat aber auch noch einen anderen Grund: sie ermöglichte es, seine Errungenschaften auszunutzen und sich ungestraft mit fremden Federn zu schmücken. Das ist dann in ausgiebigstem Masse geschehen.

Über **Joachim Jungius** (1587—1657), den Freund und Gesinnungsgenossen des Comenius, sagt einer seiner Schüler, Martin Fogel: „Nichts fehlte Dir, o Joachim, als ein Alexander, um deinen so grossartigen Unternehmungen und Entwürfen ohne Beispiel nach deinem und aller Freunde der Wahrheit Wunsche weitere Bahnen vorzuzeichnen und so weit die Grenzen des Erdballs sich erstrecken, zu deinem Ruhme darzulegen.“ Das Lob würde nicht viel sagen, wenn es nicht von Männern wie Leibniz, Herder, Alex. v. Humboldt und Goethe bestätigt würde. Humboldt nannte ihn den „grossen, so lange verkannten Jungius“. Goethe sagt: „Der Mann war Mathematiker und Logiker von Haus aus, hatte sich aber mit freiem Sinn der lebendigen Natur ergeben und seiner Zeit vorschreitende Arbeiten geliefert“. Wie kommt es, dass dieser bedeutende Mann noch heute fast ganz unbekannt ist?

Es wird überliefert, dass sich einzelne Sozietäten oder Akademien des 15. Jahrhunderts (z. B. die römische Akademie) zu ihren Arbeiten in ihrem „Museum“ um Mitternacht („media nocte“) zu versammeln pflegten (s. M. H. der C. G. 1898 S. 74). Es ist nicht zu bezweifeln, dass der Name **„Mitternachts-Gesellschaft“**, der von Aussenstehenden im 17. Jahrh. zur Bezeichnung der Sozietäten der Naturphilosophen gebraucht ward, auf den eigentümlichen Brauch, der in den italienischen Sozietäten nachweisbar ist, zurückgeht. Was mag das nun wohl für eine „Mitternachts-Gesellschaft“ gewesen sein, in welche Friedrich Wilhelm, Kurprinz von Brandenburg

(der nachmalige Grosse Kurfürst) um das J. 1635 während seines niederländischen Aufenthalts im Haag eingeführt wurde? Vielleicht ist einer unserer Leser im stande, über die Entstehung und Geschichte dieser Haager „Mitternachts-Gesellschaft" näheren Aufschluss zu geben.

Die Geschichte der **Sternwarten** im Abendlande ist ebenso wie die Geschichte der chemischen **Laboratorien** mit der Geschichte der Humanisten und Naturphilosophen und ihrer Sozietäten auf das engste verknüpft. In Nürnberg, einem ihrer vornehmsten Stützpunkte, gab im 15. Jahrh. der Humanist Regiomontan die Anregung zur Erbauung einer Sternwarte und ein Privatmann (nicht etwa der Magistrat) bewilligte die Mittel. Dann wurden die Landgrafen von Hessen seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. die Schützer der Naturphilosophen und errichteten für diese zu Kassel eine Sternwarte. Die weitere Geschichte im 16. Jahrh. knüpft an Tycho de Brahe an. Im 17. Jahrh. errichtete der Naturphilosoph Hevelius in Danzig eine solche (1641). Es wäre wichtig, die ersten Sternwarten und die ersten „Laboratorien" aus diesem Gesichtspunkte einmal genauer zu untersuchen, auch den Antheil der kirchlichen Autoritäten und der Universitäten an diesen ersten Gründungen festzustellen.

Wir haben schon früher (M. H. der C. G. 1900 S. 124 ff.) auf die Schwierigkeiten hingewiesen, welche sich den älteren freien Akademien darboten, geeignete und geschützte **Räume für ihre Versammlungen** zu finden, besonders seit der Zeit, wo diese „Philosophen-Schulen" (ähnlich wie ihre Geistesverwandten in den frühesten christlichen Jahrhunderten) im Verdacht des „Gnostizismus" und der „Häresie" standen, was schon seit dem 15. Jahrh. nachweislich der Fall war. Unter dem Druck der Verhältnisse kam man auf allerlei Auskunftsmittel (vergl. hierzu auch M. H. 1899 S. 188), man versammelte sich in den Zunfthäusern befreundeter Gilden, in den Privatwohnungen von Genossen, in den chemischen Laboratorien, in den städtischen oder staatlichen Münzhäusern, sofern die Münzer selbst Genossen oder Brüder waren u. s. w. Ausser diesen und ähnlichen Häusern sind aber auch frühzeitig Versuche gemacht worden, **Sternwarten,** die man an hohen und stillen Plätzen errichtete, zugleich als Versammlungsräume zu benutzen.

Die „Fuldaer Geschichtsblätter" eröffnen ihren ersten Jahrgang (1902) mit einem interessanten Vortrag von Dr. **Jos. Kartels,** der am 27. November 1901 im Fuldaer Geschichtsverein gehalten worden ist, über die Wiedertäuferbewegung im ehemaligen Hochstift Fulda. Der Vortrag enthält zunächst eine im Grossen und Ganzen sachlich gehaltene Einleitung über die Anfänge der „Wiedertäufer", in der wir allerdings die Betonung der heute doch hinreichend bekannten Thatsache vermissen, dass der Name „Wiedertäufer" von jeher nur ein „Scheltname" gewesen ist, etwa wie die Namen „Papisten" und „Sakramentierer", d. h. ein Name, den die also genannte Kultgemeinschaft stets zurückgewiesen hat, da sie sich selbst einfach „Christen" und „Brüder" nannten. Wer heute einen wissenschaftlichen

Aufsatz etwa über die „Papisten" in Ostpreussen schreiben wollte, würde von vornherein den Verdacht der Tendenz auf sich laden; wer aber über die „Wiedertäufer" schreibt, glaubt gehässige Sekten-Namen je nach Gefallen brauchen zu dürfen und doch den Anspruch der Wissenschaftlichkeit erheben zu können. Dr. Kartels, der die Schriften Ludwig Kellers nicht kennt (jedenfalls citiert er sie nicht), hat Akten des Staatsarchivs zu Marburg benutzt, welche beweisen, dass bis zum Ende des 16. Jahrhunderts die Verfolgungen der sogenannten Anabaptisten im Stift Fulda fortgedauert haben. Die beigebrachten Auszüge sind insofern wertvoll, als man bisher von dem Vorhandensein dieser Bewegung im Fuldischen fast nichts wusste; auch auf die Haltung des Landgrafen Philipp werden durch diese Akten interessante Streiflichter geworfen. Jedenfalls hat sich der Verfasser ein wissenschaftliches Verdienst erworben.

Luther hat die Anwendung des **Brudernamens**, sofern dieser Name die Zugehörigkeit zu der gleichen Kultgemeinschaft bezeichnete, abgelehnt. Er sagt von seinen evangelischen Gegnern, die er bekanntlich unter der Bezeichnung „Schwärmer" zusammenfasste, wörtlich: Sie „führen dies schöne, liebliche Wort, Bruder, in solchem Missbrauch, dass wirs nicht wohl mehr brauchen dürfen". Das schrieb er im Jahre 1528. (Erlanger Ausgabe Bd. 50, S. 437.) Aber auch schon früher und jedenfalls seit dem Jahre 1524 hat Luther, dessen Autorität darin zweifellos für alle Lutheraner massgebend gewesen ist, den Brudernamen niemals (soviel ich sehe) in dem Sinne der „Schwärmer" gebraucht. Und so darf man diesen Gebrauch als ein wichtiges Unterscheidungs-Merkmal der seit 1524 im Kampfe befindlichen Richtungen des Protestantismus bezeichnen. Wenn damals ein evangelischer Laie einen Mitchristen seinen Bruder nennt, so gehört er im Sinne Luthers zu den „Schwärmern": diese Wahrnehmung, die in unzähligen Einzelfällen durch die historischen Thatsachen bestätigt wird, giebt eine Handhabe für die Beurteilung der religiösen Stellungnahme solcher Männer, über deren Parteistellung einstweilen ein gewisses Dunkel liegt, z. B. über Adolph Clarenbach († 1529), den berühmten Märtyrer der Rheinlande, über Cornelius Grapheus, den Freund des Erasmus und ehemaligen Stadtschreiber Antwerpens und über Andere mehr. In diesem Brudernamen kommt die Thatsache zum Ausdruck, dass die „Schwärmer" in der Idee des Bruderbundes im Gegensatz zur Idee der Rechtsgemeinschaft, wie sie die lutherische Staatskirche seit 1525 vertrat, einen der wesentlichsten Gedanken des Christenthums erblickten.

Wir haben, als wir vor einiger Zeit (s. M. H. 1901 S. 274 ff.) den interessanten Aufsatz von Dr. Fr. Strunz über den Alchymisten Jean Baptist Helmont brachten, an dieser Stelle ergänzend auf den Vergiftungs-Versuch hinweisen müssen, der an Helmont gemacht worden ist. Merkwürdig, dass wir gezwungen sind, eine ähnliche Ergänzung zu der obigen Biographie des Alchymisten Johann Kunkel zu geben. Kunkel hatte, wie Strunz mit Recht hervorhebt, bei dem Grossen Kurfürsten seit seiner Anstellung im brandenburgischen Dienste (1678) bis zum Tode Friedrich Wilhelms (1688)

in grosser Gunst gestanden und das Vertrauen seines Herrn besessen. Als der Kurfürst gestorben war, brach die Wut der zahlreichen Feinde Kunkels los; es wurde ihm sein Amt entzogen, jegliches Gehalt gesperrt und ein Prozess auf Rückgabe der Gelder angestrengt, die er auf Befehl Friedrich Wilhelms und aus dessen eigener und freier Entschliessung aus öffentlichen Mitteln erhalten hatte. — Kunkel hatte sich im Jahre 1685 auf der Pfauen-Insel in der Havel bei Potsdam angesiedelt und hier seine Glashütte errichtet, wo sein Laboratorium ganz ungestört lag und die Geheimnisse der Kunst nicht so leicht verraten werden konnten; es war ein alter Brauch der „Alchymisten", ihre Laboratorien auf Flusswerdern oder ähnlichen geschützten Orten anzulegen, wie wir dies früher (M. H. der C. G. Bd. IX, 1900 S. 126 f.) bereits nachgewiesen haben. Da geschah es nun um dieselbe Zeit, wo der Hass seiner zahlreichen Feinde ausbrach, dass seine Glashütte auf dem Pfauenwerder in Feuer aufging[1]).

In den Kreisen der „Deutschen Sozietäten" und ihrer Mitglieder begegnet uns eine bemerkenswerte Vorliebe für **Johann Arnds** († 1621) Schriften und insbesondere für seine „Vier Bücher vom wahren Christentum". Dies zeigt sich z. B. bei **Barthold Georg Brockes**, dem Begründer der „Teutsch-übenden Gesellschaft" und später der gleichartigen „Patriotischen Gesellschaft" in Hamburg. Ch. Weichmann, ein Mitglied dieses Kreises, der zu Brockes „Irdischem Vergnügen in Gott" eine Vorrede schrieb, glaubt das Werk u. A. dadurch den Gesinnungsgenossen empfehlen zu können, dass er mehrere Stellen aus Arnd anführt, die mit den Gedanken von Brockes übereinstimmen. Weichmann musste wissen, dass Arnd als einer der Väter des Pietismus allen Strenggläubigen in hohem Grade verdächtig war.

Die **Académie Française**, die am 2. Januar 1635 vom Kardinal Richelieu zu einer staatlichen Anstalt gemacht wurde und die dann durch eine eigenartige Vereinigung ausserordentlicher Talente und durch den Glanz, der vom Königlichen Hofe ihr verliehen ward, das geistige Leben Frankreichs, insbesondere die Französische Litteratur Jahrhunderte hindurch sehr stark beeinflusst hat, ist ihrer Entstehungsgeschichte nach nichts anderes als die Reorganisation einer jener freien Akademien, deren Geschichte wir hier vielfach erörtert haben; diese freie Akademie versammelte sich seit 1629 im Hause ihres Mitgliedes Valentin Conrart (wo sie sich früher versammelt hat, wissen wir nicht); unter ihren Angehörigen waren, als Richelieu auf sie aufmerksam wurde, bereits angesehene Männer. Wir würden über die Entstehungsgeschichte gern gelegentlich einem Aufsatze an dieser Stelle Raum geben. (Vgl. Mesnard, Histoire de l'Académie Française, Paris 1859).

---

[1]) Näheres bei Wilhelm Gundlach, Johann Kunkel, der Alchymist und Glaskünstler des Grossen Kurfürsten. Sonntags-Beilage No. 50 u. 51 der Nat.-Ztg. v. 10. u. 17. Dez. 1899. — Ueber ähnliche Vorkommnisse in den Häusern bekannter Humanisten s. M. H. der C. G. 1899 S. 96. — Auch das Haus des Alchymisten Joachim Jungius in Hamburg ging in Flammen auf.

Es ist heute eine anerkannte Thatsache, dass es im 17. Jahrhundert die freien italienischen Akademien, vor allem die römische und die florentinische gewesen sind, welche die **italienische Sprache** vor der völligen Entartung geschützt haben, mit der sie durch das politische Joch Spaniens bedroht war, und dass sie es waren, welche die nationale Litteratur vor der völligen Erdrückung durch die Bigotterie Roms gerettet haben. Merkwürdig nur, dass man den deutschen Akademien des 17. Jahrhunderts, die doch durchaus nach dem Vorbild der italienischen organisiert waren und in deren Geiste wirkten, immer noch lediglich mit Geringschätzung begegnet. Und doch steht es fest, dass sie in ähnlicher Weise und trotz mancher Irrwege der einzige wirksame Damm gegen die Verwälschung der deutschen Sprache und gegen die Verkümmerung unserer Litteratur gewesen sind wie die italienischen in ihrem Lande.

Wir haben früher (s. den Aufsatz von Keller über den Grafen Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe in den M.H. der C.G. 1901 S. 202 f.) auf die Bedeutung des Newtonianismus auf das deutsche Geistesleben in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hingewiesen. Dieser Einfluss war in der That ein sehr erheblicher und man weiss, dass z. B. Kant dadurch wesentlich gefördert worden ist (s. Prantls Artikel über K. in der Allg. deut. Biographie XV, 82). Um so auffallender ist es, dass, soweit wir sehen, über die Geschichte dieses Einflusses noch an keiner Stelle eingehendere Untersuchungen angestellt worden sind. Diese Nachforschungen müssten sich zugleich auf die Wirksamkeit der Schüler und Freunde Newtons, z. B. auf Theophile Desaguliers erstrecken.

Druck von Johannes Bredt, Münster i. W.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Mit einer Beilage: Bericht über die Töchterheime in Cassel und auf Wilhelmshöhe.